Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

10 Lições sobre GADAMER

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

10 lições sobre Gadamer

Petrópolis

Sumário

Introdução

Do mesmo modo que nosso outro título na *Coleção 10 Lições*[1], o presente se oferece em termos a bem dizer idênticos ao anterior. Isso faz com que nos sintamos eximidos de uma larga consideração acerca de seus pressupostos, concepção e feitio.

Além da indicação de que dessa vez estaremos juntos do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, cabe aqui o acréscimo de que, muito mais do que um movimento de exposição didática de temas e problemas pontuais, pretendemos introduzir-nos com o leitor nas questões promotoras do pensamento desse filósofo, e isso denota o esforço por inserir-nos no terreno hermenêutico desde o qual tais questões se ensejam e deixam transparecer sua significação. Para tanto, privilegiamos *Verdade e método* (principal obra de nosso autor e ponto de partida de seus inúmeros desdobramentos), embora o propósito dessa propedêutica não seja uma leitura sistemática desse tratado acerca dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica[2].

Após essa fala preliminar – que se quer propositalmente concisa – partimos direto às lições que, mais do que qualquer preâmbulo, trazem o que há de importante neste trabalho. Isso, no entanto, não ocorre sem antes registrarmos os agradecimentos devidos.

Minha gratidão segue inicialmente ao Prof.-Dr. Flamarion Tavares Leite cujo espírito empreendedor é responsável, ao lado dos editores da Vozes, pelo notável êxito da *Coleção 10 Lições*, que coordena. Agradeço ao amigo Eduardo Henrique Silveira Kisse, acadêmico da Ruhr-Universität Bochum (Alemanha), pela colaboração no esforço de compreender Gadamer; apenas por meio de nossos diálogos os significados de certas noções hermenêuticas se deram a descobrir, bem como as maneiras de trazê-las à fala. Sou grato ao Prof.-Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, amigo e colega cujo apoio

– de muitas formas – tem sido um valioso estímulo a meu trabalho filosófico. Devo também agradecer à audiência interessada e sempre prestigiosa de meus alunos do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Ao fim, *dedico* este livro a minha esposa Maria Genelva, em reconhecimento a seu incondicional apoio e dedicação.

---

[1]. Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R.S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

[2]. Aos interessados em algo assim, cf. RIVERO, M.A. (org.). *Entresurcos de "Verdad y método"*. México: Faculdad de Filosofia y Letras/Unam, 2006.

Primeira lição

Quem é Gadamer?

> EU TE CONHEÇO, *tu és o que se curvou profundamente,*
>
> *Eu, o transpassado, a ti submetido.*
>
> *Onde uma palavra flamejante nos testemunhou?*
>
> *Tu – todo, todo efetivo. Eu – todo ilusão*[3].

Responder à pergunta de nosso título, pretendendo conhecer nosso autor, não é algo que se faça com o mero elenco de fatos que preencheriam a lacuna situada entre uma data de nascimento e outra de morte. Tal posicionamento recrudesce quando é uma existência como a de Hans-Georg Gadamer que está em jogo, isso porque não seria possível biobibliografar esse filósofo sem levar em conta neste empreendimento a práxis hermenêutica marcante em sua filosofia e em sua existência singular. Desse modo, como já disse em outro lugar[4], não se deve desconsiderar a evidência de que todo biografar já traz consigo uma tarefa interpretativa, dependendo, assim, do esforço hermenêutico por parte do biógrafo (= intérprete) de se colocar compreensivamente no lugar do biografado (esse que, não por acaso, também é intérprete de si mesmo).

Empreitada como esta que ora se inicia, porém, pode tornar-se penosa quando fica a cargo somente do intérprete reunir preliminarmente os elementos que lhe permitiriam reconstruir interpretativamente uma imagem do biografado. Cabe alertar para isso, até porque a análise objetiva dessa "sintaxe" apenas logra êxito se for além desses elementos empíricos, já intentando entrever os contextos, os propósitos e as decisões que nortearam a "semântica" própria aos projetos da existência em questão. Por sorte, em nosso caso, esta etapa é em muito ajudada pelo próprio Gadamer, que nos oferece subsídios para o presente esboço biográfico num escrito de autoapresentação[5].

Considerando somente fins acadêmicos, então memoriais como o de Gadamer são escritos por ocasião de demandas burocráticas da universidade alemã, de modo que tal documento bem poderia ser repetido aqui, em sua íntegra, desonerando-nos da redação de um texto exclusivo sobre a vida e a obra de nosso filósofo[6]. Ora, sabemos da importância que os elementos vivenciais de uma autobiografia têm na hora de favorecer uma compreensão da existência; no entanto, mesmo que dispuséssemos de espaço nesta lição para reproduzir inteiramente o texto autobiográfico de Gadamer, optaríamos por não fazê-lo. Em vez disso, preferimos *citar* seus extratos, *agregar* trechos de outros escritos de Gadamer nos quais se identifica o tom memorialista e, por fim, *enriquecer* tal narrativa com o parecer de especialistas em nosso autor. Com isso, passamos a nos guiar por aquele preceito hermenêutico clássico que propugna ser tarefa do intérprete compreender o autor melhor do que ele teria compreendido a si mesmo[7]. Assim, na medida em que apresentamos um relato das *vivências* de Gadamer (ainda que essas se mostrassem veladas ou não conscientes para ele), tentaremos compreender como elas estão significativamente implicadas aos fatos que constituem seu tempo, lugar e visão de mundo. Com isso, pretendemos estabelecer um texto que torne possível uma compreensão da figura filosófica de nosso pensador.

Hans-Georg Gadamer viveu 102 anos. Significa dizer que sua existência somou, e até ultrapassou, o número de anos compreendidos no século XX. Entretanto, mais do que apenas testemunhar uma época de revoluções, guerras mundiais, ascensões e derrocadas de regimes políticos, modelos científicos e de correntes filosóficas, Gadamer deu ativa contribuição na cunhagem das nossas visões de mundo. Tal como podemos avaliar desde nosso momento atual, a filosofia gadameriana, alentada e reconhecida no século passado, adentra o XXI influenciando – por força de sua pertinência – o pensamento do presente. Podemos assim conjecturar o quanto foi sorte o jovem Gadamer, com apenas 18 anos, não ter tomado capelo em ciências naturais, mesmo a contragosto do pai.

Sim, nascido em 11 de fevereiro de 1900, no seio de uma família de classe média[8] da pequena cidade universitária de Marburgo, nosso autor foi desde o início preparado para seguir as passadas de Johannes Gadamer, que fora um bem-sucedido professor de Química na universidade local e depois de Química Farmacêutica na de Breslau (onde chegou a ser Reitor em 1922).

Sobre esse episódio, nosso filósofo relata, com aparente bom humor:

> Meu pai [...] durante minha infância tentou de muitas maneiras despertar meu interesse pelas ciências naturais e ficou muito decepcionado com seu fracasso. Isso porque soube desde o começo de meus estudos universitários que eu simpatizava com os "professores de bate-papo" (*Schwatzprofessoren*)[9].

Antes dessa adesão à filosofia, contudo, Gadamer recebeu (em Breslau, onde cresceu) uma educação formal bem típica da pequena burguesia alemã da época. Ainda que tenha sido ensinado no Ginásio Espírito Santo (Heiliger Geist Gymnasium), onde estudou língua francesa e literatura, o diferencial de sua primeira formação veio no convívio com o pai, cuja seriedade e disciplina faziam com que sua figura paterna se confundisse com a do homem de ciências, inclusive em sua faceta mais doutrinadora. Por isso, a família Gadamer, embora declaradamente luterana, não teve na fé cristã matriz influente na formação de seus filhos. Sem deixar de respeitar valores religiosos, tinha em seu lugar a fé na razão e na ciência, gesto progressista e, às vezes, pouco democrático que lhes cobrava boa dose de estoicismo[10].

Acontece, porém, que o jovem Gadamer, logo após desincumbir-se de suas obrigações estudantis no ginásio, começou a frequentar informalmente a universidade de sua cidade. O reencontro com a obra de Shakespeare e com a literatura clássica grega e germânica, que já havia conhecido na escola secundária, foi motivação para, no ano de 1918 (logo após a Primeira Grande Guerra), matricular-se regularmente na Universidade de Breslau e ali dar prosseguimento à sua formação em humanidades. Nosso filósofo assistiu, naquela casa, às preleções sobre ciências da cultura (*Kulturwissenschaften*) de Richard Hönigswald, "[...] cuja dialética bem cinzelada defendia com elegância, embora não sem uma certa monotonia, a posição idealista transcendental do neokantismo contra todo psicologismo"[11]. Embora essa primeira introdução ao pensar conceitual tenha sido algo marcante, Hönigswald, ainda que banhado em águas neokantianas, estava longe de ser um luminar dessa escola filosófica que permearia os primeiros anos de formação de Gadamer. Nesse contato universitário (que durou apenas três semestres), Gadamer estudou germanística, romanística, história geral, história da arte, psicologia e até cultura islâmica[12] com professores idosos que faziam parte de uma antiga geração (ao exemplo de Richard Hamman e de Wilhelm Kroll). O estudo de filosofia do nosso jovem apenas começaria

no ano seguinte, quando, no outono de 1919, retornara à sua cidade natal, aproximando-se daquela outrora prestigiada escola neokantiana inaugurada sob o lema: "De volta a Kant!" (*Zurück zu Kant!*)[13].

Em Marburgo, Gadamer travou contato com Paul Natorp, o mestre-filósofo autor de *A doutrina platônica das ideias* (1903), livro que revisitava a obra de Platão à luz do kantismo, propondo que as ideias seriam estruturas apriorísticas dos métodos das ciências naturais[14]. Gadamer foi um dos últimos alunos de Natorp e também seu orientando no doutorado, tendo defendido em 1922, como ainda "um rapaz imaturo", a tese: *A essência do prazer segundo os diálogos platônicos*.

A influência de Natorp parece ter transparecido na vida acadêmica de Gadamer naquele período e, se a partir de 1976 (após a morte de Martin Heidegger), nosso filósofo passou a ser apontado como o herdeiro mais legítimo da filosofia heideggeriana, isso ainda não ocorria na década de 1920, mesmo para Heidegger. É o que nos conta o próprio Gadamer:

> Como aluno de Heidegger, eu não era considerado certamente por ele um seguidor de suas ideias. Aprendi muito com ele e absorvi muito dele. No entanto, ele costumava dizer mais tarde com frequência: "O senhor com o seu mestre Natorp!" [...] Ao dizer isso, Heidegger tinha em vista o fato de eu nunca ter me livrado totalmente de meu mestre Paul Natorp[15].

O trabalho no reduto de Natorp antecedeu as já anunciadas ligações com Heidegger, mas, antes dessas, o jovem Gadamer passaria por muitas outras experiências formativas. Presenciaria Karl Barth (representante do que à época era chamada de *teologia da crise*), com sua interpretação dialética da cristologia paulina, jogar a última pá de cal sobre a já combalida teologia histórica feita à Albert Schweitzer; os eflúvios de uma leitura vitalista de Nietzsche que, igualando vida à potência criadora, comprometia-se com a ideia de uma verdadeira liberdade; os problemas suscitados pela tentativa de Wilhelm Dilthey em viabilizar o historicismo assegurando a objetividade do conhecimento apesar do relativismo próprio (o que Ernst Troeltsch chamou de "da relatividade à totalidade"); o nível sempre rarefeito dos debates entre Max Weber e Erich Kahler; o realismo fenomenológico de Max Scheler, que (palestrante convidado em Marburgo) arrebatou Gadamer com "[...] sua obsessão quase satânica que o arrastava para um ritmo furioso de pensamento"[16], as primeiras objeções ao cientificismo neokantiano feitas

pelos próprios alunos a partir da fenomenologia (na época ainda uma "obscura palavra mágica"[17]) e a habilidade e sangue-frio com que Nicolai Hartmann – outro autor que Gadamer reconhecia exercer sobre ele "influência dominante" – tentaria dissimular seu passado de idealista usando os expedientes da crítica.

Para Gadamer, entretanto, toda essa vivacidade seria tentativa de resposta às consequências humanas da guerra, como ele próprio relata:

> No meio da confusão que a Primeira Guerra Mundial trouxe consigo e em seu desenlace no cenário alemão já não era possível simplesmente uma confrontação com uma longa tradição. Desse modo, a desorientação reinante foi um incentivo a mais para abordar as questões filosóficas. Mesmo no campo da filosofia já não era viável para nós, os jovens, prosseguir simplesmente o que havia sido criado pela geração anterior. O neokantismo que gozava de uma verdadeira vigência mundial, embora contestada, havia desmoronado nas frentes de batalha junto com a orgulhosa consciência cultural da época liberal, com sua fé no progresso da ciência. Nós, na época jovens, buscávamos uma nova orientação em um mundo desorientado[18].

Não seria demasiado dizer que a fenomenologia – especialmente a de Martin Heidegger – viria como o norte filosófico em que parte significativa daquela jovem geração apostava. Para Gadamer, por exemplo, essa seria o refúgio necessário às mazelas de um mundo convulsionado pela guerra recente. Desse modo, a ideia de um mergulho no trabalho puramente filosófico estimulava bastante nosso aprendiz de filósofo. Esse ganho seria tão promissor que o próprio filósofo manteve fresco na memória como teria ocorrido sua primeira aproximação à fenomenologia:

> A primeira vez que ouvi o nome de Heidegger foi com certeza no semestre de verão de 1921 em Munique[19]. Em um seminário dado por Moritz Geiger, um estudante mais velho começou a falar coisas estranhas e eu perguntei depois a Geiger o que tinha sido aquilo, afinal. Ele respondeu com a cara mais óbvia do mundo: "Ah, esse rapaz está heideggerianizado". [...] A segunda vez que escutei o nome de Heidegger aconteceu por meio do relato de um estudante de Marburgo que sabia contar coisas que soavam tão confusas quanto profundas e que tinha passado um semestre em Friburgo. Esses dois momentos não chegaram outrora propriamente a me entusiasmar. Então, porém, no ano de 1922, o meu próprio professor Paul Natorp me deu um manuscrito para ler que Heidegger tinha lhe enviado, uma introdução à interpretação de Aristóteles. [...] Resolvi ir para Friburgo imediatamente depois de meu doutorado[20], em particular porque eu mesmo tinha me dedicado ao estudo de Aristóteles com o apoio de Nicolai Hartmann[21].

Em 1923, Gadamer se encontra em Friburgo, casado desde 20 de abril

com Frida Katz (sua primeira esposa), emancipado dos influxos do pai e integrando orgulhosamente o grupo de estudantes que rodeava Martin Heidegger. Ali, assiste à preleção *Ontologia – hermenêutica da facticidade* e participa interessadamente de um seminário conduzido por Heidegger sobre o "livro VI" da *Ética a Nicômaco*. Particularmente interessado no conceito aristotélico de *phronesis* (= saber prático), este que exercerá futuramente o papel de contraponto à noção de método em sua obra *Verdade e método* (1960), Gadamer desenvolve pesquisas com temas afins aos de Heidegger, que também tinha interesse no conceito, apropriando-o no seio de seu projeto fenomenológico existencial, como a noção de "cuidado" (*Sorge*). Gadamer, que já era um admirador de Heidegger (reconhecendo sua inteligência, seu carisma, seu preparo acadêmico, "[...] o modo como ele se acercava das coisas para apreendê-las"[22] e a "[...] intensidade com que Heidegger fazia reviver a filosofia grega"[23]), se tornara, nesse período, também alguém do convívio pessoal: frequentava a casa do seu professor e chegou a se hospedar, no fim do verão de 1923, em sua cabana na Floresta Negra. Uma decorrência natural desse conjunto de fatos é que, quando no semestre de inverno de 1923-1924 Heidegger foi admitido professor em Marburgo[24], Gadamer seria um dos assistentes nomeados para acompanhá-lo.

O clima de entusiasmo com que Gadamer acompanhava a carreira de Heidegger e desempenhava seu próprio trabalho termina com uma carta de seu mestre. As circunstâncias dessa missiva não são exatamente esclarecidas, embora algo de seu teor possa ser contextualmente reconstruído. Segundo Jean Grondin:

> Talvez, no refúgio seguro junto a seu mestre, Gadamer tomasse as coisas de modo aligeirado. Heidegger estaria cada vez mais decepcionado e não escondia. Em 27 de março de 1925 escrevera para Löwith: "no último seminário, os assistentes Klein, Gadamer e outros me abandonaram; entre essa gente mais jovem falta todo talento fenomenológico [...]"[25]. Diante de Gadamer expressou seu desgosto muito claramente em uma carta no ano de 1924: "Se você não consegue tratar a si mesmo com disciplina, não chegará a lugar algum"[26].

Para Chris Lawn, que em muito se apoia na biografia escrita por Grondin:

> Fascinado pelo seu professor magnético, o assíduo acadêmico também procurou deixar sua marca, mas foi rechaçado, pois seu professor não reconheceu seu desempenho. Heidegger deixou isso bem claro em uma carta de 1924, na qual fez um comentário tanto sobre o caráter de Gadamer quanto do seu trabalho e

> da falta de qualidade em seu pensamento filosófico[27].

Se há ligeira divergência nas interpretações dos comentadores acerca desse episódio, a convicção é unânime sobre os resultados a respeito de Gadamer. Ainda que numa correspondência privada a diretividade contundente das palavras de Heidegger exerceu efeito aniquilador sobre a autoestima do filósofo em formação. Duvidando, doravante, de suas capacidades e numa crise de confiança que duraria décadas, Gadamer precisou tomar novo posicionamento. Sobre tal situação, temos o seguinte testemunho:

> Só ficou claro para mim, na lida direta com Martin Heidegger [...], o fato de eu precisar me preparar de uma maneira totalmente diversa, se eu quisesse estar de algum modo à altura de suas ideias filosóficas. Dessa maneira, comecei – em face do peso superior da personalidade filosófica de Heidegger – a duvidar de meu próprio talento filosófico e me decidi a, depois da defesa da tese de doutorado, dedicar-me a um estudo consequente de filologia clássica em Marburgo. Por conta de meus interesses e de minha formação prévia, Paul Friedländer, que estava trabalhando naquela época exatamente no primeiro volume de seu livro sobre Platão, era o homem certo[28].

Em novo ambiente acadêmico (reduzindo seu contato com Heidegger apenas a suas obrigações de professor assistente), Gadamer aprendeu com o germanista e medievalista Erhard Lommatzsch, com o antropólogo Paul Jacobsthal e principalmente com Friedländer, que lhe tornou nítida a magnanimidade da obra de Platão[29]. O teólogo protestante Rudolf Bultmann, também professor em Marburgo, foi outra nova fonte de conhecimento, pois seu convite generoso para participar dos seus grupos de estudo sobre os gêneros literários bíblicos, além de muito motivador, reavivou a vocação hermenêutica de Gadamer, inicialmente cultivada junto a Heidegger.

Após desenvolver, no seminário de doutorandos de Friedländer, uma interpretação do *Protréptico*, de Aristóteles (trabalho em que contesta algumas posições do celebrado filólogo Werner Jaeger), e de se preparar por dois semestres para o *Graecum* (rigoroso exame com prova pública pelo qual passavam os estudantes dos cursos clássicos), Gadamer passou, no verão de 1927, pelo exame que o qualificava como professor de Filologia Clássica. Heidegger (que a essa altura já era autor de *Ser e tempo* e ocuparia em breve a cátedra que foi de Husserl em Friburgo) compôs a banca avaliadora ao lado de Lommatzsch e do próprio Friedländer. Este último, ressaltando os avanços

de Gadamer, acabou persuadindo Heidegger a, oportunamente, tomá-lo como seu orientando em sua habilitação à docência[30].

Ética Dialética de Platão: relato de interpretações fenomenológicas do Filebo foi entregue ao fim do semestre de verão de 1928-1929, portanto apenas um ano depois. Uma vez habilitado, Gadamer passava a ser *Privatdozent*, estando, pois, licenciado a lecionar no ensino superior. Assim, ainda que com uma renda precária, seguiu dando cursos regulares sobre a ética e a física de Aristóteles e a *República* de Platão[31], até que as circunstâncias políticas da Alemanha, na década de 1930, se tornassem verdadeiramente problemáticas.

De início, Gadamer não levou a sério a ascensão do nazismo em seu país. Embora nosso filósofo sempre tenha se declarado liberal, a verdade é que ele nunca fora muito politizado. Assim, Gadamer só foi dar-se conta da gravidade da situação política em 30 de junho de 1934, com o acontecimento brutal conhecido como: "A noite das longas facas"[32]. O ocorrido deixava patente o caráter criminoso do regime nazista e o quanto este estaria disposto a agir de maneira truculenta contra qualquer um que se opusesse à tirania de Hitler. Decidido a não se exilar e ciente dos riscos que correria caso se colocasse como intelectual engajado contra aquela vigência de terror, Gadamer empenhou-se por ser esquecido, refugiando-se em um terreno a bem dizer invisível aos estridentes partidários do nacional-socialismo, a saber: *a filosofia acadêmica*.

Ignorando o caráter subversivo que a filosofia possui desde Sócrates e certamente tomando tal modo de pensar como uma "perfumaria" tão preciosista quanto despropositada, a obtusidade nazista não via ameaça em alguém que, como Gadamer, se ocupava de estudar os gregos antigos e outros vultos remotos. Nossa avaliação é endossada pelo próprio filósofo quando declara que: "Os verdadeiros nazistas não tinham nenhum interesse em nós"[33]. Ainda que diante do desprezo nazista por tudo que era intelectual, Gadamer não se aventuraria; por esse motivo, evitou publicar entre os anos de 1933 e 1945, e mesmo o pouco que produziu nesse período era criteriosamente ponderado, como diz o filósofo:

> Era definitivamente mais prudente comportar-se sem chamar a atenção. Eu me limitava a apresentar os resultados de meus estudos em sala de aula. Na aula era possível movimentar-se livremente e sem impedimento. [Assim,] em 1933,

> interrompi por prudência um estudo amplo sobre a teoria sofística e platônica do Estado, da qual publiquei apenas dois aspectos parciais: *Plato und die Dichter* (*Platão e os poetas*) (1943) e *Platos Staat der Erziehung* (*O Estado como educador em Platão*) (1942). [...] Durante todo o período do III Reich publiquei uma única monografia, *Povo e história no pensamento de Herder* (1942). Nesse estudo analisei, sobretudo, o papel do conceito de força no pensamento histórico de Herder. Evitei qualquer referencia à atualidade[34].

A conduta discreta de Gadamer, entretanto, cobrou dele resignação para acatar alguns descontentamentos durante o período da gestão nazista nas universidades públicas; por outro lado, não impediu que ele, no curso natural de sua carreira, obtivesse o título de professor catedrático em Marburgo e, depois, em 1939, na apolítica Universidade de Leipzig. Nesta, nosso filósofo estava, a princípio, como professor temporário – a convite do jurista Wenzel Gleispach e apoiado pelo físico atomista Werner Heisenberg – para ocupar a cadeira de Arnold Gehlen, que fora para Königsberg. Em Leipzig, Gadamer desenvolveu até seminários sobre Husserl (desobedecendo à proibição oficial de estudar autores de origem semita), sem que fosse incomodado pelo patrulhamento ideológico do partido.

Desse modo, como se pode depreender a partir do exposto acima: "[...] Gadamer nem apoiou Hitler, nem se opôs ativamente a ele [...]"[35]. Esse comportamento foi responsável, ao fim da Segunda Guerra Mundial, pela nomeação de Hans-Georg Gadamer a reitor da Universidade de Leipzig. Embora nosso filósofo estivesse longe de ser um negociante político, sua disposição para o diálogo com a autoridade soviética, que ocupava aquela região durante o processo de redemocratização da Alemanha, foi crucial para conservar a autonomia científica, a alta qualidade do ensino e as condições de gestão da universidade. Desse modo, enquanto no pós-guerra muitos acadêmicos tentavam se justificar perante a comissão de desnazificação sobre seus envolvimentos com a autocracia nazista, não pesava sobre Gadamer a suspeita do colaboracionismo, o que fez com que o filósofo pudesse dar prosseguimento, sem entraves, às suas atividades de docente e agora administrador universitário.

Após dois anos de atividade na reitoria, Gadamer aceitou um convite para lecionar em Frankfurt am Main. Contudo, sua passagem por ali foi breve (1947-1949), pois o filósofo não encontrou acolhida para seu trabalho e nem se sentiu ambientado; assim, seguiu logo para Heidelberg, onde substituiu,

em 1949, Karl Jaspers, que havia mudado para Basel, na Suíça, depois da Guerra. Em Heidelberg, Gadamer, que havia se divorciado de sua primeira mulher durante o conflito, voltou a casar-se em 8 de julho de 1950 e acabou por fixar residência definitivamente ali, com Katie Lekebusch (sua segunda esposa).

A ordem restabelecida no pós-guerra não significou letargia para Gadamer. Nosso filósofo organizou edições que acreditava poderem colaborar com o projeto de reconstrução identitária da Alemanha. Foi o caso do Livro XII da *Metafísica*, de Aristóteles (1948), que ele traduziu, editou e comentou, e do *Esboço de uma história geral da filosofia* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie.*), de Dilthey. Depois, em 1953, em parceria com Helmut Kuhn, criou o periódico *Philosophische Rundschau*, que chegou a ser uma das mais importantes revistas filosóficas daquele país. Além disso, atuou como presidente da Sociedade Alemã de Filosofia e se tornou membro da Academia de Ciências de Heidelberg. Com essa lista extensa de atividades, Gadamer acabou publicando proporcionalmente pouco nesses anos, mas, em meados de 1950, nosso filósofo deu início àquela que seria sua mais substancial obra: *Verdade e método*.

Depois de ter convivido com espíritos ilustrados como Paul Natorp, Max Scheler, Rudolf Bultmann, Karl Jaspers, Hans Lipps, Paul Friedländer, Erich Frank, Karl Löwith, entre outros, é possível imaginar o quanto seria difícil a tarefa de escrever uma obra de fôlego. Entretanto, para Gadamer, o maior drama ainda era lidar com o juízo que Heidegger, seu antigo mestre, faria de seu trabalho (lembremo-nos das implicações daquela fatídica carta de 1924). Isso é o que o próprio autor confessa numa passagem reincidente em quase todas as suas apresentações biográficas: "[...] durante muito tempo escrever representou para mim uma verdadeira tortura. Sempre tinha a desagradável impressão de que Heidegger estava me espreitando por cima dos ombros"[36].

Esse trabalho durou quase dez anos para ser concebido e, durante esse tempo de preparo laborioso, Gadamer procurou se concentrar ao máximo, evitando as dispersões da vida universitária. Nosso autor redigiu tal obra em uma espécie de diálogo imaginário com Heidegger[37], o que denota, uma vez mais, sua preocupação com a opinião daquele que, até o fim, constituiu a influência hermenêutica fenomenológica decisiva na sua obra, ainda que não

admitisse abertamente[38]. O empenho de nosso autor, no entanto, ficou evidente quando a obra, com mais de quinhentas páginas, foi publicada. Seria, sem dúvida, sua *magnum opus*, a obra de um autor maduro.

Acerca desse trabalho existe, entretanto, uma série de curiosidades que são dignas de registro. Quando Gadamer apresentou os originais ao seu editor, Hans-Georg Siebeck, a obra trazia um título demasiado técnico: *Fundamentos de uma hermenêutica filosófica* (*Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*). Além de longo e pouco convidativo, o experiente editor achou o título críptico. O que afinal seria hermenêutica? Será que o grande público e mesmo os leitores de filosofia compreenderiam a significação disso? Gadamer aceitou a objeção de bom grado. Siebeck sugeriu, então, que o título inicialmente pretendido pelo autor assumisse posição de subtítulo e que se pensasse em outra entrada mais atraente. O editor de Gadamer, que também publicava os títulos de Bultmann, chegou a sugerir *Compreender e acontecer* (*Verstehen und Geschehen*); este, embora possuísse uma bela sonoridade, ficava demasiadamente parecido com o nome da principal obra daquele teólogo, *Crer e compreender* (*Glauben und Verstehen*). Foi então que se decidiram por *Verdade e método* (*Wahrheit und Method*).

Outro traço curioso é que *Verdade e método*, embora seja uma obra de maturidade (lembremos que Gadamer já contava 60 anos de idade na data de seu aparecimento), acaba sendo acolhida como uma "obra de juventude", assim nos lembra Jean Grondin[39]. Isso ocorre nem tanto pela longevidade de Gadamer (que ainda viveria mais 42 anos), tampouco por nosso autor ter publicado bem pouco até aquele momento, mas principalmente pelo fato de essa obra passar a constituir o principal esteio da hermenêutica gadameriana, sobre a qual se apoiará uma fase inteiramente nova de sua carreira.

A recepção de *Verdade e método* foi imediatamente aquecida com críticas do expoente filósofo Jürgen Habermas. Em réplica às objeções, Gadamer dedicou uma série de breves ensaios que, uma vez enfeixados, compuseram um segundo volume para essa obra, intitulado *Verdade e método II – complementos e índice.* Em data aproximada (1966-1977), Gadamer também editara, em quatro volumes, seus *Pequenos Escritos* (*Kleine Schriften*), trabalhos resultantes de seus diálogos do pensamento hermenêutico com a

linguagem, a poesia e a arte.

É um fato que, depois que se aposentou, em 14 de fevereiro de 1968, Gadamer tornou-se um conferencista de sucesso e muito requisitado por suas lições. Qual seria o conteúdo dessas lições? Segundo ele mesmo, "O que eu ensinava era sobretudo a práxis hermenêutica. Essa é, antes de mais nada, uma práxis, a doutrina-do-compreender e de tornar compreensível. É a alma de todo ensino que queira ensinar filosofia"[40]. Dado o seu valor e a sua notoriedade, a obra *Verdade e método* – para muitos a mais importante da tradição alemã desde *Ser e tempo*, de Heidegger – foi logo traduzida para o italiano (1972), para o inglês (1975), para o francês (1976) e para o espanhol (1977)[41].

Com grande vitalidade, Gadamer atuou na difusão de suas ideias hermenêuticas até meados do decênio de 1990. Significa dizer que – tendo mais de 90 anos de idade – ele ainda cruzava fronteiras para participar de eventos de filosofia, atuar em programas de televisão, receber prêmios e conceder entrevistas (esta última, para nosso filósofo, um exercício socrático que não permitia que ele esquecesse que a hermenêutica nasce da práxis dialógica). Seu ritmo apenas diminuiu quando a idade avançada, somada a complicações da pólio contraída aos vinte e dois anos, começou a dificultar muito sua locomoção. Mesmo assim, isso não foi empecilho para que ele acompanhasse de perto a edição dos dez tomos de suas *Obras Completas* (*Gesammelte Werke*), entre os anos de 1985-1991, e prosseguisse em uma fundamentação da hermenêutica na essência da linguagem (*Sprachlichkeit*), com o intuito de precaver-se de possíveis acusações de nominalismo abstrato.

Da mesma maneira que a academia celebrou o centenário de vida de Gadamer em 2000, lamentou, dois anos depois, seu falecimento em 13 de março. Pôde-se, então, avaliar o quanto nosso autor tinha se tornado um dos mais importantes filósofos da segunda metade do século XX. Mesmo assim, no entanto, a distinção de Gadamer talvez não estivesse em suas publicações ou no prestígio que adquirira em suas viagens internacionais. Onde quer que encontremos pessoas que tenham conhecido Gadamer, são sempre coincidentes as impressões que ouvimos: notícias de sua modéstia, de sua atenção e paciência ao ouvir e reconhecer o outro, de sua capacidade de concentração, da intensidade conferida a cada conversa e, principalmente,

sobre a maneira generosa que dedicava seu tempo aos seus próximos, especialmente alunos[42]. É baseando-se nisso que Gianni Vattimo afirma, com acerto, que: "[...] a vida e o temperamento de Gadamer estiveram condicionados pela necessidade de 'compreender os outros'"[43]. Uma vida que se confunde com sua práxis filosófica, eis aí o maior brio de nosso filósofo.

Após todo esse movimento de reconstrução, teríamos compreendido nosso filósofo? Teríamos respondido à pergunta que nos serve de título, por meio de uma interpretação abrangente da figura filosófica de nosso pensador? A pergunta de nosso título – que nada tinha de retórica – teria orientado com sucesso nosso exercício de reconstrução da existência de Gadamer? Podemos dizer que conhecemos Gadamer totalmente ou nosso esforço, ao fim, não passou de ilusão? Teríamos nós retomando as palavras de Paul Celan em nossa epígrafe (poema que nosso filósofo comenta em seu livro: *Quem sou eu, quem és tu?*), chegado a um "testemunho com palavras flamejantes"? Ora, Gadamer nos ensina que qualquer tentativa de compreender o que quer que seja nunca logra uma tomada cabal do *a-ser-compreendido*[44]. Por isso, qualquer interpretação (sobretudo aquelas que intentam apossar-se de uma existência humana) depende de uma contínua retomada do horizonte do interpretado, dos indícios das interpretações que a figura biografada faz de seu mundo e da maneira com que irrevogavelmente elas estariam significativamente implicadas. O esforço por dar voz à filosofia de Gadamer, assim, é o que precisará se repetir incessantemente nas demais lições do presente trabalho.

---

[3]. Apud GADAMER, H.-G. *Quem sou eu, quem és tu?* – Comentário ao ciclo de poemas *"Hausto-cristal"* de Paul Celan. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 114 [Trad. Raquel Abi-Sâmara; trad. revista por mim].

[4]. Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R.S. *10 lições sobre Heidegger*. Op. cit.

[5]. *Verdade e método II* traz a *Autoapresentação de Hans-Georg Gadamer*. Conforme notifica a edição brasileira desta obra. Tal escrito recebeu sua última atualização em 1975. Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II* – Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011, p. 545-580 [Trad. Enio Paulo Giachini].

[6]. Jean Grondin já fez isso em: GRONDIN, J. *O pensamento de Gadamer.* São Paulo: Paulus, 2012 [Trad. Enio Paulo Giachini]. Tal recurso, porém, não foi usado sem que antes o autorizado comentador canadense tivesse dedicado capítulos substanciais sobre a vida e obra de nosso filósofo. É o caso de GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003 [Trad. Constantino Ruiz-Garrido] e GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer* – Una biografía. Barcelona: Herder, 2000 [Trad. Angela Ackermann Pilári et al.]. Obs.: Ambas as traduções subsidiam não apenas nossa notícia biográfica quanto quase todas as outras veiculadas em obras sobre Gadamer. A última fonte aqui referenciada merece – por sua extensão e detalhamento – ser enfaticamente recomendada à leitura.

[7]. Cf. SCHLEIERMACHER, F.D.E. Hermeneutik (1819). In: ARNDT, A. (org.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Berlim: Deutscher Klassiker Verlag, 1996, p. 945-992.

[8]. A família de Gadamer era original da região alemã da Silésia. Tanto sua mãe, Emma Gewiese, quanto seu pai, Johannes saíram de lá no início do século. Gadamer chegou a ter uma irmã, que morreu com apenas cinco meses de idade, e um irmão (Willi), que sofria de epilepsia crônica.

[9]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 545.

[10]. Robert Dostal lembra-nos que os Gadamer: "[...] eram participantes do que se chamava de religião da razão, *Vernunftreligion*, que, especialmente para a ciência natural, era um sacerdócio". DOSTAL, R.J. Gadamer: the man and his work. In: DOSTAL, R.J. (org.). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 14.

[11]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 546.

[12]. Cf. TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 2005.

[13]. Um retrato bem-estabelecido dessa escola e de algumas de suas principais ideias diretrizes pode ser encontrado em: PORTA, M. A.G. *Estudos neokantianos.* São Paulo: Loyola, 2011.

[14]. Tal como Jean Grondin nos faz entrever, o jovem Gadamer privou da intimidade de Paul Natorp, frequentando inclusive os saraus literários que ele promovia nas tardes de domingo em sua residência. Nesses eram lidos frequentemente os dramas de Rabindranath Tagore (o que nos leva a pensar que aquele ilustre representante do neokantismo marburguês possuía gostos literários menos rigorosos do que seu ofício naquele meio ortodoxo). Cf. GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Op. cit.

[15]. GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva.* Op. cit., p. 125.

[16]. Ibid., p. 400.

[17]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 549.

[18]. Ibid., p. 545-546.

[19]. A referência a Munique, aqui, se deve ao fato de Gadamer ter, por sugestão de Nicolai Hartmann, ido cursar disciplinas afins naquela universidade. Cf. SCHMIDT, L.K. Hans-Georg Gadamer: a biographical sketch. In: MALPAS, J.; ARNSWALD, U. et al. (org.). *Gadamer's century*: essays in

honor of Hans-Georg Gadamer. Cambridge, Mas.: MIT Press, 2002.

[20]. Essa ida para Friburgo talvez não tenha sido tão repentina quanto Gadamer diz. Durante um surto de poliomielite ocorrido em 1922, nosso jovem filósofo contraiu a doença e isso lhe exigiu que permanecesse vários meses recluso em convalescência. Nesse período, além das *Investigações lógicas* de Husserl, o filósofo leu o mencionado manuscrito que traz em si alguns dos germens da obra *Ser e tempo*, de Heidegger.

[21]. GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva.* Op. cit., p. 12.

[22]. Apud GRONDIN, J. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos. In: *O pensamento de Gadamer.* Op. cit., p. 500.

[23]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 551.

[24]. Em seu novo ambiente acadêmico, inclusive a uma conveniente distância das vistas de Husserl, Heidegger estaria mais à vontade para fazer um reposicionamento frente àquela matriz fenomenológica. Em Marburgo, ao mesmo tempo em que conjura dissidências à fenomenologia transcendental husserliana, Heidegger se destaca pela energia de seu pensamento reunindo em torno de si uma *plêiade* de filósofos em gestação que despontariam como importantes ao século XX. É o caso de: Gerhard Krüger, Hannah Arendt, Hans Jonas, Jakob Klein, Karl Löwith e Leo Strauss.

[25]. Essa não foi a única ocasião em que Heidegger se queixou da suposta falta de empenho da "gente mais nova". Na carta de 9 de abril de 1929, ao amigo teólogo Rudolf Bultmann, Heidegger critica o desinteresse filosófico de Gerhard Krüger e ainda fustiga Gadamer, quando diz que: "Apesar de tudo, creio que ele [Krüger] dá mais de si do que Gadamer [...]". HEIDEGGER, M. & BULTMANN, R. *Correspondencia*: 1925-1975. Barcelona: Herder, 2011, p. 147 [Trad. Raúl Gabás].

[26]. Cf. GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer* – Una biografía. Op. cit.

[27]. LAWN, C. *Compreender Gadamer.* Petrópolis: Vozes, 2007, p. 34 [Trad. Hélio Magri Filho].

[28]. GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva.* Op. cit., p. 424.

[29]. Nosso filósofo, durante o seminário de Friedländer, conviveu com Ernst Robert Curtius, Friedrich Klingner, Georg Rohde, Hans Schaefer e Siegfried Kaehler, que mais tarde seriam filólogos e historiadores de destaque na Alemanha.

[30]. Cf. GADAMER, H.-G. Gadamer on Gadamer. In: SILVERMANN, H.J. (org.). *Gadamer and hermeneutics* – Continental philosophy: 4. Nova York/Londres: Routledge, 1991, p. 13-19.

[31]. Dessa época, as notícias que nos chegam sobre Gadamer destoam daquelas que provêm, anos antes, das críticas de Heidegger. Ao contrário, Rudolf Bultmann parece mesmo interessado em informar seu amigo filósofo dos progressos desse ex-aluno comum aos dois. É o que se vê nesse extrato da carta de 24 de agosto de 1930: "Gadamer trabalha com precisão filológica, interpreta com cuidado e não especula à maneira de Krüger"; também na carta de 11 de dezembro de 1932: "Gadamer segue trabalhando com tranquila segurança, e creio que chegará a realizar coisas excelentes". HEIDEGGER,

M. & BULTMANN, R. *Correspondencia*: 1925-1975. Op. cit., p. 147, 228.

[32]. Também chamada de "Intentona de Röhm", esta foi o expurgo sangrento de dezenas de integrantes da cúpula do grupo paramilitar SA (*Sturmabteilung*). O episódio resultou no assassinato de Ernst Röhm (líder dessa organização) e de outros membros discordantes das posições do partido.

[33]. Apud GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Op. cit., p. 30.

[34]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 557, 558-559.

[35]. VATTIMO, G. & ZABALA, S. Una vida dedicada a la hermenêutica. In: OÑATE Y ZUBÍA, T. et al. (org.). *Hans-Georg Gadamer*: ontología estética y hermenêutica. Madri: Dykinson, 2005, p. 36.

[36]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 560.

[37]. Cf. SCHMIDT, L. Hans-Georg Gadamer: a biographical sketch. In: *Gadamer's century*: essays in honor of Hans-Georg Gadamer. Op. cit.

[38]. Cf. GRONDIN, J. *O pensamento de Gadamer.* Op. cit.

[39]. Cf. GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer* – Una biografía. Op. cit.

[40]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 563.

[41]. Para a língua portuguesa, a primeira edição de *Verdade e método* é brasileira e foi editada na década de 1990.

[42]. Entre seus muitos alunos, de diversas nacionalidades e em diferentes épocas, elencamos alguns alfabeticamente: Arthur Henkel, Dieter Henrich, Emilio Lledó, Friedrich Fulda, Gianni Vattimo, Hans-Georg Flickinger, Heinz Kimmerle, Hendrik Birus, Hermann Braun, Jean Grondin, J.H. Trede, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Konrad Cramer, Manfred Riedel, Reiner Wiehl, Rüdiger Bubner, Ruprecht Pflaumer, Theo Ebert, Valerio Verra, Walter Schulz, Wolfgang Bartuschat, Wolfgang Künne e Wolfgang Wieland.

[43]. VATTIMO, G. & ZABALA, S. Una vida dedicada a la hermenêutica. In: *Hans-Georg Gadamer*: ontología estética y hermenêutica. Op. cit., p. 36.

[44]. Ao longo de nosso trabalho optamos por esta locução para evitar a palavra "objeto", embora o próprio Gadamer recorra a esse vocábulo para se referir àquilo a que a compreensão se atém. Entendemos que isso ainda subministra residualmente a dicotomia metafísica sujeito-objeto. Essa mesma justificativa serve para outras locuções criadas por nós, como "a-se-interpretar" e "a-ser-compreendido".

Segunda lição

Hermenêutica como a "coisa de Gadamer"

Em 5 de janeiro de 1973, Martin Heidegger escreve ao também filósofo Otto Pöggeler: "A hermenêutica filosófica é lá coisa de Gadamer, com ele esta se tornou um bom contrapeso à filosofia analítica e à linguística. [Com essa] em longo prazo, também a estrutura intrínseca das moribundas ciências humanas terá algum benefício"[45]. Para compreender a importância subjacente a este comentário, será preciso lembrar, na lição anterior, do caráter acidentado do relacionamento entre mestre e discípulo e da consideração que Gadamer tinha por seu ex-professor. Desse modo, o reconhecimento por parte de Heidegger quanto ao fato do outro ter chegado a uma posição filosófica consistente é fato revestido de estima. Por outro lado, se a relevância do trabalho de Gadamer é notada na apreciação acima, é preciso dizer que a significação plena do ali nomeado como a "coisa de Gadamer" ainda não é de todo clara. Para tal esclarecimento, dependeríamos de uma determinação do que seria a hermenêutica filosófica e, antes mesmo disso, do que propriamente significa hermenêutica.

A hermenêutica *filosófica* é uma criação gadameriana. Dizer isso não significa que não tenha havido filosofias hermenêuticas antes de nosso autor. Embora nascida sob o signo da filologia e com o ofício de ser instrumento acessório à interpretação de textos bíblicos (e, mais tarde, jurídicos), aos poucos essa arte da compreensão (*Kunstlehre des Verstehens*) foi deixando de ter uma lida exclusivamente textual, voltando-se à tradição oral, para, enfim, dilatar-se a tudo o que é cabido no horizonte do humano. Desse modo,

teríamos interpretações de acontecimentos históricos, das manifestações culturais de um povo, de gestos, de estados de coisas e de comportamentos[46].

Ciente da disponibilidade desse recurso, mas preocupado com a tarefa – à época premente – de não deixar que as assim chamadas ciências da realidade humana se adulterassem ao operar com métodos apenas adequados às ciências positivas da natureza, Dilthey assume para si o projeto de fundamentação das ciências humanas[47]. Prefigurado na chamada *Escola Histórica de Berlim* (cujo esforço epistemológico inaugural partia da confrontação do Idealismo alemão com L. v. Ranke e J.G. Droysen), esse projeto buscava um critério regulador das ciências sócio-históricas, dependendo, portanto, de uma investigação que indicasse o solo humano sobre o qual se alicerçariam as ciências ocupadas de conhecer a vida histórica da humanidade. A hermenêutica participaria nesse empreendimento como o método filológico que viabilizaria pensar a interpretação como atividade do espírito em questão nas ciências históricas e, por extensão, às demais humanas[48]. É como nos diz Gadamer:

> Dilthey se propôs a fornecer um fundamento ontognosiológico (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) para as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Assim, ele se via não tanto como um filólogo que se põe a compreender um texto, mas como um teórico do método de uma escola histórica que não via a "compreensão de textos ou de outros fragmentos do passado como o seu objetivo último". Estes são vistos como meios para o reconhecimento da realidade histórica que eles tornam acessível. Para Dilthey, sucessor de Schleiermacher, a filologia também é o modelo norteador[49].

Enquanto doutrina da interpretação (*Auslegungslehre*), a hermenêutica seria, para Dilthey, o método que viabilizaria uma justificação do *modus operandi* das ciências humanas. Essas, diferentemente das ciências naturais (que explicam seus objetos obedecendo a uma lógica dedutiva e, portanto, causalista), atuariam de maneira compreensiva, buscando apropriar-se de seus objetos. Não é preciso prosseguir mais para percebermos o quanto a distinção entre explicar e compreender[50] ainda está, em Dilthey, permeada do ideal metodológico de colocar as ciências humanas (= compreensivas) em pé de igualdade com as ciências positivas (= explicativas). Assim, a hermenêutica permitiria ao projeto diltheyano interpretar rigorosamente a história, como quem depreende de um texto sua significação. Desse modo, dizendo categoricamente, a hermenêutica diltheyana ainda é filológica, é tradicional, é

clássica, mas não é “filosófica”.

Para Frithjof Rodi, essa última avaliação feita a partir de Gadamer: “[...] só seria possível com a ascensão do movimento fenomenológico que descobriu a dimensão filosófica da compreensão”[51]. Seria nesse sentido o impulso filosófico de Heidegger em direção a esse filão.

Heidegger seria leitor de Dilthey desde meados da década de 1910. Principalmente a partir dos últimos escritos diltheyanos, o filósofo de Friburgo vislumbraria outros caminhos que o do formalismo exangue do neokantismo ou o de uma fenomenologia husserliana já decaída em sua forma tardia de idealismo-transcendental. O autor de *Ser e tempo* está circunspectamente comprometido com a questão do sentido do ser; não seria, portanto, em outro âmbito que a hermenêutica compareceria. Esta apareceria não na *ontologia fundamental* (ainda em gestação nos anos de 1923-1924), mas num projeto que a subsidiaria. Com a *hermenêutica da facticidade*, nosso fenomenólogo se apropria da ideia de compreensão, enraizando-a na vida fática enquanto contraposição a uma atividade abstrata e teórica. O que resulta daí é que o compreender passa a não mais ser produto de uma faculdade cognoscente (como o “entendimento” seria para Kant), de operações psíquicas, de atos de consciência ou de qualquer outra derivação abarcada pela extensa tradição de uma filosofia do sujeito.

A compreensão, pensada pela fenomenologia existencial de Heidegger, assim, iria além de Dilthey, superando mesmo o estatuto dele de estrutura psíquica que a compreensão ainda possuía; iria também adiante da requisição de submeter a compreensão às clausuras do metodologismo cientificista. Desse modo: “A ciência e a atividade cognitiva, o paradigma do neokantismo bem como da fenomenologia, não são mais do que modos secundários do existir que prendem o ser-aí”[52]. Isso nos permite afirmar que, com Heidegger, a compreensão é tratada como um existencial, quer dizer, *ela é concretização de uma possibilidade ontológica do ser-aí no projeto de seu existir*. Ressalta-se, com isso, que a compreensão passa a referir-se à própria dinâmica de existência do ser-aí que somos e isso implica dizer que o ser-aí não é um ente que, vez por outra, tem compreensão, mas ele *é* fundamentalmente compreensão. É a partir disso que Gadamer nos diz que:

> Torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência

> humana enquanto ser-no-mundo revela as implicações plenas do compreender (*Verstehen*) como possibilidade da estrutura da existência. As ciências humanas adquirem uma valência "ontológica" que não poderia permanecer sem consequências para a sua autocompreensão metodológica. Se o *Verstehen* é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* (ser-no-mundo) humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais[53].

Embora correta a avaliação de que a *hermenêutica da facticidade* oferece vários caminhos para a hermenêutica, constituindo também considerável subsídio para as ciências humanas, o que merece relevo aqui é o fato de Heidegger, a partir dela, ter pensado a compreensão como uma forma da própria existência fática, estando, portanto, na condição de uma estrutura ontológico-existencial do ser-aí. O que isso significaria? Precisamente: o compreender recebe caráter ontológico. Ora, embora indiscutíveis os ganhos filosóficos que Heidegger teria indiretamente trazido para a doutrina da compreensão, é preciso dizer (já levando em conta que, para Heidegger, o importante não é propriamente a hermenêutica, mas as determinações fáticas e a historicidade própria ao mundo que ela torna pensável) que o que temos, mesmo com esse entendimento sobre a compreensão, é uma filosofia hermenêutica, uma hermenêutica fenomenológica, mas ainda não preenche a qualificação de hermenêutica filosófica propriamente dita.

Embora Heidegger tenha suscitado a hermenêutica enquanto um modo de pensar (algo além de um mero procedimento metódico), esta só iria mais longe e mais alto com Gadamer. Essa transição, no entanto, não é algo que se dê de forma passiva. Ainda que sabendo dos ganhos expressivos de uma hermenêutica da vida fática e retendo traços fenomenológicos[54], Gadamer não enveredou pelo projeto ontológico fundamental de Heidegger; antes, retoma Dilthey em sua problemática metodológica e é à maneira da filosofia existencial heideggeriana que Gadamer fará sua hermenêutica.

Se Dilthey, num primeiro momento, confrontava os corolários positivistas e o influxo que eles exerciam sobre os métodos das ciências humanas, Gadamer enfrenta um positivismo científico aparatado com os elementos do criticismo neokantiano. Nosso autor, entretanto, diferentemente de Dilthey, entende que não se resolvem os problemas das ciências humanas fazendo valer um método em substituição a outro. Pretender isso, por mais que sugira um esforço vigoroso, ainda seria mover-se no circuito fechado de um

metodologismo, transigindo com suas especificidades e arrolando suas limitações[55].

Com essa posição, nosso filósofo deseja sustentar que não é apenas com o método que se chega à verdade. Sustentar a premissa contrária, afinal, seria ainda conjugar a ideia de que a compreensão da coisa dependeria de uma "distância ótima" do espectador científico ante seu objeto. Do plano de análise de Heidegger, Gadamer toma a evidência fenomenológica de que a compreensão não é um processo psíquico, mas um modo existencial de ser-no-mundo. Isso faz significativa diferença frente à mais que consagrada ideia de sujeito responsável pelo conhecimento e determinante do posicionamento objetificador da coisa (como concebem a filosofia e a ciência modernas). Com clareza, quanto a isso de a compreensão existencial não necessitar de uma depuração metodológica para conhecer, tampouco de nutrir a pretensão de neutralidade científica, Gadamer sabe que qualquer interpretação conta sempre com a antecipação da compreensão do mundo fático desde o qual já sempre estamos. Isso nos permite acrescentar que, com Gadamer, a compreensão passa a ser uma dimensão irredutível e insuperável e, por isso mesmo, originária. Seria a compreensão que abriria a possibilidade dos comportamentos do ser-no-mundo junto a tudo o que o cerca; com vistas a isso, o filósofo se volta a pensar o movimento do compreender e a especificidade de sua situação hermenêutica.

Assim, diferentemente da *hermenêutica da facticidade* heideggeriana, Gadamer tem em vista o acontecimento da compreensão e o horizonte de possibilidade da interpretação que apenas é possível a partir de tal acontecer. Dessa maneira, não há interpretação que se faça isenta de estruturas compreensivas prévias das quais partimos para qualquer interpretar. Isso é o que Gadamer chama de "confronto que permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo"[56]. A ideia de "[...] compreensão existencial" apresentada acima é herdada de Heidegger[57]. Uma *hermenêutica filosófica*, assim, é distinta das outras, pois, tendo descoberto a linguagem como o terreno da experiência ontológica fundamental, se lastreia nessa experiência linguística-viva desde a qual o ser-no-mundo compreende a si mesmo. Embora Gadamer tivesse em vista, de início, a compreensão e a interpretação das ciências humanas, o que ele acabou por conquistar com sua hermenêutica universal da linguagem superou em muito essa expectativa anterior.

A hermenêutica gadameriana, na presente lição, ainda se mostra numa caracterização provisória em face da tarefa de distinguir contrastes com as posições de Dilthey e de Heidegger. Com esse primeiro delineamento nos foi possível entrever como método e verdade aparecem contextualizados nessa obra seminal, que conjuga, já em seu título, esses dois conceitos. Programamos, para as próximas lições, a apresentação da *questão do método*, das análises gadamerianas do *fenômeno do jogo*, da *tradição histórica* e da *linguagem*, etapas que se referem ao ponto de partida e aos três blocos temáticos de *Verdade e método*.

---

[45]. Apud TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Op. cit., p. 32.

[46]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode* – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tubingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.

[47]. Uma caracterização, mesmo abreviada, desse projeto diltheyano não caberia aqui. Quanto a isso, cf. MAKKREEL, R.A. *Dilthey*: philosopher of the human studies. Princeton: Princeton University Press, 1975.

[48]. A preocupação pela história foi tão preponderante em Dilthey que, durante muito tempo, inclusive entre os adeptos da escola de Göttingen, Dilthey era tomado como apenas um historiador ou, na melhor das hipóteses, como um teórico da história. É o que se vê com o seguinte testemunho de Gadamer: "[...] um homem tão ligado a Dilthey quanto B. Groethuysen expôs-me, nos anos de 1930, o seu espanto com o fato de nós não vermos mais em Dilthey apenas o historiador, mas também nos interessarmos por sua filosofia". GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva.* Op. cit., p. 204.

[49]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 11.

[50]. Karl-Otto Apel, em discussões mais recentes sobre o tema, problematiza o quão controvertida seria a rigidez dessa distinção. Quanto a isso, cf. APEL, K.-O. *Understanding and explanation* – a transcendental-pragmatic perspective. Cambridge: MIT Press, 1984 [Trad. Georgia Warnke].

[51]. Cf. RODI, F. Hermeneutics and the meaning of life: a critique of Gadamer's interpretation of Dilthey. In: ILHDE, D. & SILVERMANN, H.J. (org.). *Hermeneutics & desconstruction*. Nova York: Suny, 1985, p. 82-90.

[52]. GRONDIN, J. *Emmanuel Kant*: avant/après. Paris: Criterion, 1991, p. 181.

[53]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 12.

[54]. Alphonse De Waelhens viu isso com lucidez em 1962, já na primeira recepção do livro de

Gadamer. Cf. WAELHENS, A.D. Sobre uma hermenêutica da hermenêutica. In: STEIN, E. & STRECK, L. (org.). *Hermenêutica e epistemologia* – 50 anos de *"Verdade e método"*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015, p. 176-191.

[55]. Cf. BUBNER, R. *La filosofia alemana contemporánea*. Madri: Cátedra, 1991[Trad. Francisco Rodriguez Martín].

[56]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 14.

[57]. Não é, contudo, apenas dela que Gadamer se apropria em sua síntese original, pois a intuição de uma "compreensão participada", advinda de Bultmann, não é menos importante no cômputo desse pensamento. Afinal, é também a partir dessa que Gadamer atentará para o modelo do diálogo e para o quanto esse processo de comunicação constitui a experiência hermenêutica. Como veremos, o que Gadamer chama de diálogo nos revela a dinâmica especulativa própria à linguagem, esta compreendida por nosso filósofo como a base de tudo o que constitui o homem e a sociedade. É a partir dessa dinâmica (que constitui o fundamento ontológico de todo compreender) que nosso filósofo passa a pretender atribuir universalidade a essa hermenêutica.

TERCEIRA LIÇÃO

Método, compreensão e acontecimento

Na lição anterior nos esforçamos por tornar visível que a hermenêutica filosófica de Gadamer parte das filosofias hermenêuticas que a antecederam para alçar-se a uma posição, sem dúvida alguma, mais extrema do que as outras. Tal radicalidade, como vimos, deveu-se ao fato de não ser mais uma metodologia aplicada, mas uma doutrina-do-compreender que (tendo apostado na experiência do diálogo) chega, por meio da linguagem, ao fundamento ontológico que é condição imprescindível a qualquer compreensão. Ao levar a hermenêutica a limiares ontológicos[58], Gadamer altera significativamente a situação hermenêutica de sua época, fazendo com que os pensadores que o antecederam fossem, doravante, vistos como preparadores (= precursores) do caminho que com ele se incrementa[59].

Ainda com vistas à referida lição, é possível estimar o quanto nosso autor, ao tratar de hermenêutica, ainda se deixa instigar pelo problema do método, chegando a fazer dele o ponto de partida crítico de sua filosofia. Tal afirmativa requer, entretanto, que nos adiantemos prudentemente numa elucidação: *Gadamer não desconsidera o papel do método quando está em pauta o conhecimento; reconhecendo sua importância, também a ele não é um opositor*. O filósofo, afinal, é sensível a evidências que estão agora mesmo à nossa volta, por exemplo: o livro que lemos foi compaginado por meio de métodos de editoração; a roupa que trajamos no presente momento só foi confeccionada obedecendo às regras de um método de corte e costura; o prédio cujo recinto ocupamos foi construído seguindo métodos de

edificação; mencionamos isso para não falar de pesquisas científicas em diversas áreas e níveis, pesquisas que, através da respectiva metodologia, chegam ao conhecimento...

Com efeito, diríamos mesmo que, ao considerar e não se opor, Gadamer ainda defende a legalidade dos métodos do conhecimento. Não seria, portanto, acaso que a palavra *método* conste ao lado de *verdade* no título de sua principal obra. Sobre isso, entretanto, ressaltemos: Gadamer chama seu livro de *Verdade e método* e não de “Verdade contra o método” ou de “Verdade através do método”. Isso nos leva a questionar: O que, então, seria problema para nosso filósofo quando a ideia de método é evocada?

Gadamer tem plena clareza quanto ao método ser um expediente que viabiliza a compreensão em jogo no fazer de ciência. Nosso autor sabe, no entanto, que aí está envolvida a ciência, mas também a verdade[60]; por isso, a censura quanto à pretensão de que quaisquer saberes, para que sejam considerados válidos, tenham de necessariamente ser submetidos a operações metodológicas. Tomemos o exemplo dos métodos de interpretação. Ora, é certo que estejam disponíveis e é lícito que os usemos; no entanto, é preciso perguntar se a distância entre o sujeito e seu objeto, que os métodos pressupõem, e se a autonomização que promovem (prevendo e assegurando-nos de resultados certos e válidos na mesma proporção que imparciais em relação à subjetividade do intérprete), possibilitam verdadeiramente uma apropriação do texto ou se, em vez disso, se colocam como anteparo ao mesmo, mais o obstruindo do que o tornando compreendido.

Embora reconhecidamente eficientes em seus processos e eficazes em seus resultados na área das ciências naturais, seria lícito pretender a *universalidade* dos métodos? Gadamer responde a essa questão pela negativa, afinal nosso filósofo sabe o quanto seria inconveniente a universalização de determinado modelo de saber (nesse caso, o metódico), extinguindo ou pelo menos relegando a uma espécie de limbo outras formas de saber que não operem do mesmo modo (formas essas muitas vezes até mais ajustadas àquilo que se dispõem a conhecer do que qualquer outra)[61]. Dessa maneira – dizendo expressamente – nosso filósofo não é um opositor ao método, exatamente por isso: “[...] não podemos dizer que seja um processo antimetódico [...]”[62].

Gadamer julga injustificada a pretensão de eleger o modelo da racionalidade metódica das ciências como único padrão para todo conhecimento humano[63]. Por isso mesmo afirma que: “A filosofia deve exigir da ciência e do método que reconheçam sua parcialidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade”[64]. Diante desse quadro, poderíamos questionar: Os métodos em vigor nas ciências naturais trariam luz às ciências humanas? O anseio por assegurar-se de certeza, em vigor no projeto científico da Modernidade, seria compatível com o saber acerca do humano? A verdade própria ao humano se submeteria à doutrina-do-método? A verdade tal como pensada pela filosofia (terreno cujas experiências são as mais afins às ciências humanas) seria um resultado obtido mediante verificação metódica? Para Gadamer, a verdade (que sustenta o fenômeno da compreensão e a ideia das ciências humanas) não é apenas questão de método. Dessa sorte, a conduta que aposta tão somente no modelo metódico dá mostras de ignorar que o fenômeno da compreensão, em sua polissemia, possui a significação de um *estar à altura de algo*, no sentido de “saber fazer algo em nível prático”, de “compreender-se capaz” (*Er versteht sich auf etwas*)[65]. É assim que nos compreendemos, por exemplo, capazes de aprender um novo idioma ou de traduzir um texto.

Ocorre, no entanto, que essa maneira de pensar a compreensão conjuga em si também sua contrapartida (a possibilidade de minha incapacidade de compreender o que pode ser compreensível); isso indica o quanto o fenômeno da compreensão não apenas é o esforço de alcançar uma significação, mas também a descoberta da liberdade de poder-ser possível ou, dizendo com nosso filósofo: “Dir-se-á com razão [...] que realizar uma compreensão é fazer de suas próprias possibilidades um projeto”[66].

Ao pensar a compreensão como um projeto existencial, Gadamer se apropria de uma posição da filosofia de Heidegger. Segundo essa posição, a compreensão não seria traço de um psiquismo ativo sintetizador de vivências. Ao contrário disso, o homem é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo. Com isso, vemos o homem (em sua experiência fundamental de ser-aí) como um aberto ao compreender, de sorte que todo comportamento seu – inclusive o de interpretar – se daria previamente desde o acontecimento desse horizonte de compreensão. Esse primado do compreender sobre o

interpretar é indício do caráter ontológico-existencial da compreensão pensado nessa nova tópica, o que só corrobora o quanto, para Gadamer, essa compreensão é inevitável e originária.

Ora, mas se pensada como algo afim à dinâmica própria à existência do ser-aí a ponto de falarmos mesmo em um projeto existencial, caberia questionar: Para onde se projeta a compreensão? Esse projeto é algo que se daria do nada e para o nada? Na situação de um ente cujo existir se dá como projeto (*Entwurf*) à realização, esse ente também já se encontra sempre e a cada vez como um lançado (*Geworfenheit*) no mundo. Destarte, é como um "projeto lançado" (*geworfene Entwurf*) que o ser-aí se dispõe a um espaço mundano de jogo. Esse projeto de compreensão conta, portanto, com estruturas prévias obtidas desse mundo fático que, em boa medida, condicionam, nossas interpretações e nossos demais comportamentos.

Gadamer reconhece o quanto essa maneira arrojada de tomar a compreensão soaria provocativa mesmo para as hermenêuticas tradicionais, que dirá com relação às ciências que pretendem chegar ao compreender pela via metódica. Isso soaria como provocação porque, em sua sanha por asseguramento de validade e certeza, o cientificismo metódico não permite que as ciências às quais serve tenham olhos para a evidência de que o "compreender-se capaz" é o que se dá como um acontecimento de verdade.

Essa última afirmação, que arregimenta as noções de *verdade* e de *acontecimento* para pensar as ciências humanas, agravaria mais o problema por contrapor ao domínio epistemológico das ciências modernas (para as quais a verdade seria apenas o produto da concordância entre os conteúdos ideais de um juízo e o caráter real de um objeto empírico) os saldos de novas apropriações que Gadamer faz do pensamento heideggeriano. Agravaria mais o problema porque, se até aqui víamos a hermenêutica de Gadamer tratar a compreensão à luz do projeto existencial do assim chamado *primeiro Heidegger*, agora também é observado aqui o conceito de *acontecimento apropriador* (*Ereignis*), repertório do pensamento heideggeriano tardio. Desse modo, na síntese gadameriana, "[...] temos o Heidegger da *compreensão de ser* e o Heidegger da *história do ser*"[67].

Talvez tenha sido por desatenção a esse caráter de acontecimento da verdade à compreensão (e pela resultante indiferença frente à facticidade que

toda compreensão sempre conjuga) que as ciências de matriz moderna, em sua aposta na metodologia para a obtenção do conhecimento objetivo, tenham desqualificado os modos de pensar que passam pelo acontecer da verdade, rejeitando, igualmente, o contributo valoroso de suas tradições. A propósito disso, Grondin é oportuno ao lembrar-nos da seguinte passagem de Gadamer em *Verdade e método*:

> Quando adiante se tornar patente o quanto o *acontecer* é operante em toda *compreensão* e quão pouco a ciência moderna conseguiu fragilizar as tradições em que estamos, não se farão com ela prescrições às ciências ou à vida prática, mas se tentará corrigir uma falsa ideia do que ambas sejam[68].

A passagem indica que a filosofia gadameriana percorrerá seu caminho com ímpeto de ressaltar o quanto a compreensão é o que se dá desde um acontecimento de verdade e reabilitar o sentido de certas tradições. Para tanto, Gadamer se põe à busca de um modo de pensar que, ao não se submeter à relação modelar com as metodologias científicas, sirva ao propósito de evidenciar o caráter de acontecimento da verdade ao compreender. O fenômeno da arte (e seu jogo constitutivo) é o que passa a ocupar a pauta de Gadamer para levar a efeito essa tarefa.

---

[58]. Manobra que ainda exporemos em detalhes, cf. Oitava lição.

[59]. Cf. FIGAL, G. *Oposicionalidade*. Op. cit.

[60]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit.

[61]. Cf. LESSING, H.-U. *Seminar WM II*: Gadamer, *"Wahrheit und Methode".* Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2015-2016 [Protocolos de aula, 03/11/2015].

[62]. STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica.* Porto Alegre: EdPUCRS, 2004, p. 76.

[63]. Premissa vigente no seio do projeto emblemático da Modernidade inaugurada com o cartesianismo, no século XVII; amadurecida no caldo de cultura do esclarecimento, no XVIII, e coroado pela doutrina do positivismo, a partir da segunda metade do século XIX. Cf. BLEICHER, J. *The hermeneutic imagination:* outline of a positive critique of scientism and sociology. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

[64]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 565.

[65]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 41.

[66]. Ibid.

[67]. STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica.* Op. cit., p. 72.

[68]. Apud GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Op. cit., p. 41.

Quarta lição

Jogo da arte, jogo da compreensão

O filósofo Hans-Georg Gadamer recorre à arte para evidenciar o caráter de acontecimento da verdade do compreender. Toma o fenômeno artístico em sua pedra de toque por saber que a arte (bem como as ciências históricas) é um modo de pensar fundamentalmente implicado na nossa compreensão existencial e que, por isso mesmo, não se dobra inteiramente à racionalidade própria às ciências positivas[69]. Nosso filósofo reconhece, no entanto, que, para abordar o fenômeno artístico como pretende, precisará tomá-lo com os contornos que ele adquiriu após sucessivas interpretações no seio da tradição do pensamento moderno, e isso significa identificar que o pensamento voltado à arte, em sua automeditação lógica (*logische Sebstbesinnung*), está inteiramente perpetrado pelos componentes matriciais dos métodos de ciência.

No estado em que Gadamer aborda o fenômeno da arte, este se encontra convertido em objeto de uma reflexão que ainda parte dos preceitos de uma "[...] doutrina do belo e do sublime na natureza e arte como uma 'crítica do juízo estético'"[70], tal como disciplinarmente estabelecida a partir dos impulsos da chamada "terceira crítica", de Immanuel Kant, e do alargamento de seu aspecto temático promovido por Friedrich Schiller. Focalizando o fenômeno da arte como o que evidenciaria o acontecimento da verdade em jogo na compreensão, Gadamer *não se dispôs a transigir com uma teoria estética* que conjuga elementos do idealismo kantiano e de seus desdobramentos românticos. Uma justificativa para essa conduta nos é dada

pelo próprio filósofo:

> Vi claramente que as formas de consciência que havíamos herdado e adquirido, a consciência estética e a consciência histórica, eram figuras alienadas de nosso verdadeiro ser histórico e que as experiências originárias transmitidas pela arte e pela história não podiam ser compreendidas partindo daí[71].

Diante da inconveniência de simplesmente retomar a meditação sobre a arte em sua situação hermenêutica tradicional nosso filósofo vê-se impelido a repetir o gesto desconstrucionista de Heidegger. Bem como seu mentor, Gadamer precisará desobstruir o horizonte que permitiria a intuição da situação originária da arte suspendendo pontos de vista, posições teóricas e marcos conceituais daquela racionalidade estética (= metódica) que interpreta a verdade da arte na forma de uma "satisfação desinteressada" ou de um produto "do equilíbrio entre faculdades"[72].

É extensa a parte de *Verdade e método* que abarca o "desmonte" da doutrina estética com o intuito de liberar a pretendida verdade da arte. Por isso não poderemos acompanhar mais detidamente a análise desse processo de desconstrução, sob pena de incorrermos numa digressão prejudicial ao nosso escopo. No momento, interessa-nos evidenciar que, para Gadamer, a arte é muito mais do que ocasião de fruição estética ou objeto na pauta de uma doutrina que ainda operaria com critérios estéticos. A arte é o que evidencia o acontecer da verdade na base de todo compreender. Dizendo de outro modo, a arte é o que nos apresenta a um acontecimento de verdade. Uma tentativa de tornar compreensível tal acontecimento é o que nosso filósofo fará por meio de sua descrição fenomenológica da obra de arte, o que implica também a descrição de seu caráter de *jogo* (*Spiel*).

Gadamer começa asseverando que "[...] sempre houve uma tendência para associar a experiência da arte com o conceito de jogo"[73]. Entretanto, apesar de a filosofia clássica alemã – especialmente na obra estética de Schiller – ter tratado a ideia de jogo como o trânsito livre e bilateral que concilia a matéria presente aos sentidos com as formas da subjetividade transcendental (ressaltando, assim, a "parcela do sujeito"), nosso filósofo mais se impressiona com as investigações dedicadas ao tema pelo historiador cultural holandês Johan Huizinga[74]. Conquanto incorpore passagens de Huizinga em seu texto, Gadamer não assume o jogo como objeto de uma antropologia da cultura, antes se coloca de modo eminentemente filosófico,

fazendo deste o fio condutor das tematizações sobre o acontecimento da verdade no fenômeno artístico[75]. Desse modo: "Quando, no contexto da experiência da arte, falamos de jogo, não pensamos [...] na liberdade de uma subjetividade que se ativa a si mesma no jogo, mas na obra de arte mesma"[76]. Gadamer parte da evidência de que reside na essência de todas as artes um caráter de jogo. Tal traço característico traduz uma naturalidade, pois, afinal, a arte, em sua manifestação consoante à natureza, põe em jogo infinitas possibilidades. Dinâmica sempre renovada, leve e descomprometida com finalidades alheias à do próprio jogar, o jogo da arte é o que se evidencia no que Gadamer chama de "vaivém" (*Hin und Her*). Isso é algo que podemos depreender das palavras do próprio filósofo no contexto de sua obra seminal:

> O movimento do vaivém é para a determinação essencial do jogo tão expressamente central que se torna indiferente quem ou o que realiza tal movimento. O movimento do jogo, enquanto tal, carece de substrato. [...] O jogo é pura realização do movimento[77].

Essa determinação é responsável pelo caráter imprevisível do jogo, impossibilitando que saibamos *a priori* como terminará; do mesmo modo, chegando o jogo ao término, é também o vaivém que permite que o jogo recomece. Ressalte-se, assim, que o jogar nunca é cabal, o que faz com que a obra de arte construída nele sempre tenha sua significação em aberto. Por conseguinte, tendo sua significação em jogo, a verdade da arte, em seu modo de ser mais primordial, nunca é compreendida de maneira definitiva. É isso que faz da arte um saber na mesma proporção enigmático e peculiar.

A compreensão da verdade em questão na arte, dizendo com Gadamer: "De fato só se cumpre quando o jogador se abandona completamente ao jogar"[78], ou seja, na medida em que nos dispomos ao jogo, que nos deixamos levar por ele. Em meio a ritmo e oscilação, o jogo suscita vertigem e fascínio, tensão e embriaguês. Para Gadamer, "Tudo isso deixa ver como a essência do jogo se reflete no comportamento lúdico: *todo jogar é um jogado*"[79]. Tal evidência é indicativa de que, ao ser jogado, o jogo da arte se apropria do jogador; isso faz com que, envolvido no vaivém, o jogador se experimente não mais como sujeito de atos que conduziriam o jogo, mas antes como unidade em jogo, como algo que no jogo é jogado[80].

Como se pode depreender, o dispor-se ao vaivém do jogo nos coloca em situação ontológica significativamente diversa da subjetiva, isso porque, no

autêntico jogar, o jogo é que se joga ou se desenvolve não retendo um sujeito de pensamentos e atos, ou seja, a figura subjetiva do jogador se inibe, na medida em que ele se deixa levar pela dinâmica autônoma do jogo[81]. Transportado a uma realidade própria ao jogo que ultrapassa a experiência de uma subjetividade constituída, também seu correlato objetivo é superado, o que nos mostra que o jogar não é um comportamento operante em relação a um objeto. No jogo, tal comportamento não é o decisivo, ao contrário, seria indicativo de que a disposição para jogar não é total. No estar-disposto próprio ao jogo, nós nos lançamos para além da ocupação pragmática com um objeto e, desse modo, o jogo e o jogar se mostram como acontecimentos originários que nos põem mais em contato com a verdade da arte do que com representações dela. É em vista disso que Gadamer nos diz que, na experiência do jogo da arte, "[...] o que fica e se mantém constante não é a subjetividade de quem experiencia, mas a obra de arte mesma"[82].

Na língua de origem de nosso autor, a palavra "jogo" (*Spiel*) tem significação mais ampla, nomeando não apenas práticas esportivas ou brincadeiras. Isso denota que o jogo, em geral, é o que pode ser expressado de muitos modos[83]. Nas *artes reprodutivas,* por exemplo, o representar um papel dramático em uma atuação teatral é jogo (nesse caso, ressalte-se, seria o *Rolle spielen* de um *Theaterspiel*); o tocar um instrumento, um piano, seria um jogar (precisamente um *Klavier spielen*); a poesia, a música e a dança, em detrimento de sua impalpabilidade constitutiva, também guardariam esse caráter de jogo em sua significação mais primordial (Gadamer indica isso retomando as origens medievais da palavra *Spielmann*, que remonta à atividade lúdica do menestrel da Idade Média)[84]. Nas *artes plásticas* e *processuais* não seria diferente, pois o vaivém do jogo estaria igualmente atuante tanto na atividade de quem cria ao pintar um quadro artístico quanto daquele que participa como apreciador (aqui vale o que Gadamer diz sobre a suposta subjetividade do jogador. Afinal, também o apreciador é um "cojogador", e compreende mal a si quem se interpreta como espectador distanciado da obra artística ou desfrutador passivo do prazer estético).

Assim, nesta lição, ao apresentarmos a arte como o fio condutor para a verdade da compreensão, procuramos evidenciar, com Gadamer, como o jogo nos abre a uma experiência de verdade diversa daquela obtida por meio da racionalidade apodítica das ciências. Do mesmo modo, interessamo-nos por

mostrar como a experiência do jogo suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender.

---

[69]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit.

[70]. Ibid., p. 77.

[71]. GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Op. cit., p. 565.

[72]. Cf. VENTÓS, X.R. Arte. In: ORTIZ-OSÉS, A. & LANCE-ROS, P. (org.). *Diccionario de hermenéutica* – Uma obra interdisciplinar para las ciencias humanas. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

[73]. GADAMER, H.-G. Das Spiel der Kunst. In: *Kleine Schriften IV* – Variationen. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, p. 237.

[74]. Quanto a isso, cf. HUIZINGA, J. *Homo ludens* – O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1999 [Trad. João Paulo Monteiro].

[75]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit.

[76]. Ibid., p. 97.

[77]. Ibid., p. 99.

[78]. Ibid., p. 97.

[79]. Ibid., p. 101.

[80]. DAVEY, R.N. *On the question of play by H.-G. Gadamer*. Rio de Janeiro: ICFS/UFRJ, 2009. [Protocolos de conferência, 21/10/2009.]

[81]. A propósito disso, a sentença de Eugen Fink em seu *O jogo como símbolo do mundo*: "O homem que joga não pensa e o homem que pensa não joga". Apud ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica* – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: EdUnisinos, 2002, p. 117.

[82]. Ibid., p. 98.

[83]. Cf. ROHDEN, L. *Interfaces da hermenêutica.* Caxias do Sul: Educs, 2008.

[84]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 98.

Quinta lição

Preconceitos – autoridade – tradição

A descrição da experiência do jogo na arte, até o momento, indicou o quanto a arte constituiria um daqueles modos de saber não correspondentes aos parâmetros lógico-racionais das ciências; a mesma descrição ainda insinuou como, no movimento próprio ao jogo, a compreensão se dá de modo diverso da racionalidade reflexiva. Não obstante todo o capital extraído dessas descrições, ainda necessitamos de um movimento que venha ressaltar o quanto o jogo serviria para caracterizar a maneira como Gadamer entende o compreender no âmbito da hermenêutica. Apenas após cumprir essa tarefa teríamos criado condições para a tematização dos conceitos anunciados no título da lição que ora se inicia.

Comecemos, assim, por acrescentar que a experiência do jogo entra em pauta também servindo ao propósito gadameriano de *caracterizar metaforicamente a compreensão*. Ora, cabe então perguntar: De que modo o jogo estaria relacionado à compreensão? A resposta, para o nosso filósofo, seria a de que o vaivém do jogo consistiria numa metáfora da dinâmica constitutiva da compreensão. Assim, de modo análogo ao que acontece no jogo da arte, a compreensão é uma disposição ao jogar, movimento incessante que se dá num terreno aberto pelo projeto do ser que somos ao "aí" do mundo.

Pensada na chave fenomenológico-existencial, a compreensão verdadeiramente acontece ao projetar-se a um "espaço de jogo" (*Spielraum*). Afirmar isso significa que o jogo da compreensão existencial é o que

acontece à medida que nos deixamos absorver pelas dinâmicas inerentes ao espaço aberto do jogar. Destarte, é no jogo compreensivo que apreendemos a determinação dos entes que comparecem a esse espaço de realização da existência. Dito de outro modo: é apenas no jogo do existir que conseguimos nos acercar significativamente das propriedades dos entes e, ao mesmo tempo, fazer-nos cientes dos limites de nossa compreensão e comportamentos junto aos referidos entes. Segue-se daí que habilidades e competências se definem sempre no jogo, condicionadas pelas circunstâncias do mundo. Retomando exemplos da lição anterior, poderíamos assim dizer que as qualidades de um ator, de um músico, de um poeta, de um bailarino ou de um pintor se definem na dinâmica intrínseca ao jogar e nunca antecipadas ou apartadas dessa[85].

Se, com a apresentação acima, grifamos o caráter projetivo da compreensão existencial, será preciso evidenciar, agora, que tal projetar é sempre um projeto-lançado (*geworfener Entwurf*). Afinal, o que chamamos acima de espaço de jogo é constituído ao mesmo tempo conjugando estados de fato (= facticidade) e os sentidos e as significações (= significância) de um mundo no qual já sempre nos encontramos lançados.

Isso nos mostra que compreensão é algo que se dá sempre em vista de um mundo fático específico; desse modo, compreender é jogar com as determinações provenientes de nosso próprio mundo. Isso indica que aquilo a-ser-compreendido possui elementos semânticos próprios que certamente condicionam (não chegam a determinar) a compreensão e a interpretação que dele fazemos. Significa dizer que o que quer que possa ser compreendido traz consigo elementos semânticos que, indiciando parâmetros para sua compreensão, invalidam a pretensão de um compreender que se faça ante a desconsideração do horizonte do que está em jogo para a compreensão. Ser-nos-ia permitido, assim, afirmar que o próprio a-ser-compreendido dá pistas do que ele pode significar na medida em que se deixa e se faz ver.

Com o exposto acima, evidencia-se que o horizonte do compreendido se esboça como uma constituição significativa prévia da qual a compreensão não pode, em absoluto, prescindir. Afinal, toda compreensão toma aquilo a-ser-compreendido de alguma maneira e essas maneiras são antecipadas pelas estruturas das quais tal compreender sempre parte (a saber: “posição prévia”,

"visão prévia" e "conceptualidade prévia")[86]. Assim, portanto, em termos hermenêuticos: em todo compreender, o jogo da compreensão deverá necessariamente levar em conta os marcos significativos próprios ao horizonte que condicionam a tomada do que pretende ser compreendido.

Tendo-nos desincumbido da tarefa de grifar a relação entre a metáfora do jogo e a compreensão (ligação em parte adiada na lição anterior), passamos à indicação de que Gadamer fala contra certa orientação tradicional que propugna que deveríamos nos despir de nossas capas de preconceitos se desejarmos compreender com acuro o que quer que seja. Esse preceito, firmado em estrita sintonia com a doutrina do Esclarecimento (e que não deixa de ter sua contraparte no Romantismo)[87], elege a faculdade da razão como guia exclusivo e autêntico para nos orientar, acautelando-nos, inclusive, de supostos saberes desviantes e preconceitos perniciosos que certas tradições enxertariam em nosso bom entendimento, turvando-o[88]. É preciso, no entanto, dizer expressamente que tal orientação e seus preceitos já se entabulam eivados de boa dose de ingenuidade hermenêutica, afinal, na sentença latina *Sapere aude!* – com a qual Kant conclama a todos a bem pensar ou a *ousar saber* –[89], o *"sapere"* já é interpretado como o saber racional justamente porque os pressupostos da visão de mundo dominante no século XVIII permanecem atuantes nessa compreensão datada. Tal avaliação se endossa com o parecer de Matthias Jung, quando este afirma que Gadamer vê no contraponto que o Esclarecimento constitui a pretensão de uma compreensão "a-histórica e um ponto de vista ingênuo quanto ao horizonte da problemática em questão em seu trabalho"[90].

Desse modo, pretender uma *performance* racional depurativa do entendimento (como pretendeu aquele movimento ilustrado) só ocorreria a partir de uma interpretação desabonadora dos pressupostos (= pré-compreensões) da compreensão. Do mesmo modo, pretender-se livre dos referidos preconceitos resulta na investida por abdicar permanentemente das estruturas prévias da compreensão que todo intérprete traz consigo. Seria, portanto, alijar as imprescindíveis posições que assumimos na historicidade de nosso mundo, as visões que se dão sempre diante de um mundo fático no qual o ser-aí se encontra lançado, e a conceptualidade prévia derivada da significância do referido mundo. Contra essa conduta, Gadamer "[...] invoca a análise das estruturas prévias da compreensão de Heidegger, que

demonstrara que a projeção de sentido não era uma tara, mas um componente essencial de toda compreensão digna desse nome”[91].

Ora, nosso movimento de exposição já deve ter oportunamente tornado apreensível o quanto seria impossível a compreensão na ausência de seus pressupostos. Pretender algo assim seria julgar possível chegar à compreensão de algo como quem chega a uma primeira certeza ou a uma significação pura. O reforço a essa impossibilidade em parte é ajudado com o recurso à seguinte estrofe de um poema de Stefan George:

> Agora eu avanço contigo confrontando os anos
> Teu depositário em secreta união.
>
> Aconteces para mim através das obras de ilustres antepassados
> Das enlevadas disputas e trôpegas jornadas
> E te mostras tão desperta quanto retraída, velada
> No mais sábio e puro dito de um vidente.
> Que vela mesmo sobre o mais orgulhoso vizinho –
> No sangue uma ancestral e inesgotável herança:
> Tu projetas no todo, em épocas de frutificação,
> Uma chama palpitante um áureo fluxo
> Como seria preciso estar no primeiro dia – garantia e esperança –
> Onde tu aparecerias livre de véus
> Como o coração do círculo e concebido como figura
> Tu espírito sagrado da juventude de nosso povo!”[92]

Repleto de figuras que dão o que pensar quando o tema é a hermenêutica, não é de admirar que Gadamer tenha se ocupado desse mesmo trecho em outro lugar[93]. Para nós, no entanto, em contextos distintos do uso feito por nosso filósofo, tomamos esses mesmos versos para indicar que a compreensão de algo não toma o significado do a-ser-compreendido como “no primeiro dia”, a partir de uma suposta primeira certeza; também nunca chegaria a esse significado “livre de véus”. Todo compreender tem algo de “confronto com os anos”, de lida com “ancestral e inesgotável herança” e de transigência com “ilustres antepassados”, na medida em que sempre joga com os pressupostos consolidados na significância de um mundo fático. No jogo com esses elementos (jogo que aqui seriam “enlevadas disputas e trôpegas jornadas”) acontece uma fusão entre o horizonte semântico do a-ser-compreendido (“tão desperto quanto retraído”) e o horizonte compreensivo do ser-no-mundo (“Teu depositário em secreta união”). Nesse quadro, no entanto, mesmo interpretação resultante daí não nos seria “garantia e esperança”, pois, longe de ser o “sábio e puro dito de um vidente”, o que

teríamos seria um produto significativo provisório, continuamente sujeito a retoques e a revisões.

Se ficou claro que uma depuração dos preconceitos pretendida pelo Esclarecimento é impraticável, ressalte-se adicionalmente que, caso isso fosse possível, não seria conveniente[94]; afinal, se conseguíssemos alijar esses pressupostos, o resultado seria o instantâneo e absoluto impedimento do compreender, isso porque, para a compreensão de uma coisa, dependemos de uma pré-compreensão dela. Afinal, como poderíamos nos apropriar de algo sem que tenhamos sequer a mínima determinação significativa do que esse algo seja? Como procurar algo sem sabermos definitivamente nada do que é o procurado?

Consoante os argumentos anteriores, presumimos ter fornecido ao leitor insumos para que perceba que a tarefa de reabilitação dos preconceitos a que Gadamer se propõe nada tem a ver com o elogio incoerente de juízos discriminatórios ou de atitudes de depreciação moral. O que Gadamer chama de prejuízo (*Vorurteil*) ou de preconceito (como no uso corrente da língua alemã) sequer chega a ser um juízo (*Urteil*)[95]. Esses preconceitos, como se pode depreender da exposição e que (com base em Gadamer) nos trouxeram até aqui, seriam pressupostos (ou pré-compreensões) atuantes em todo compreender, sendo conjugados, inclusive, em discursos judiciosos já sempre epigonais a toda compreensão. Assim, “[...] o relevante na hermenêutica não é a diferenciação entre o preconceituoso e o não preconceituoso, mas entre preconceitos legítimos e ilegítimos”[96]; por isso, a tarefa hermenêutica de resguardar a positividade do preconceito tem por fim preservar os pressupostos fundamentais de toda hermenêutica[97]; mas não apenas isso, pois a tarefa também acaba por resguardar a autoridade de saberes e de tradições que se engendram a partir desses preconceitos, sem, portanto, orientar-se pela razão crítica em vigor nas tópicas do Esclarecimento.

Requerer a legitimidade de certas tradições (como as já mencionadas *retórica*, *filosofia prática, hermenêuticas jurídica e teológica*) significa ressaltar a legalidade de pressupostos nelas atuantes e sua resultante autoridade. Assim, Gadamer, seguindo o parceiro intelectual de Dilthey, o Conde Yorck v. Wartenburg, assinala o pertencimento das compreensões à tradição e dela empreende uma reabilitação. Tal reabilitação seria, afinal,

necessária após a refrega da filosofia do Esclarecimento, que pretendia fazer da racionalidade critério para o conhecimento e acabou por difundir a ideia de que o conhecimento racional teria primazia sobre saberes pautados na autoridade da tradição. Em uma notícia histórica sobre esse processo, Gadamer nos diz, numa conferência de 1983:

> Todos nos encontramos no solo do Esclarecimento moderno, cujo fundamento Kant formulou de modo impressionante: “Tenha coragem de te servires de teu próprio entendimento”. Isso foi dito contra a autoridade da Igreja e dos dominadores políticos e, no fundo, conferia uma válida expressão às virtudes de uma burguesia que naquela época ascendia à emancipação política, após ter se sentido mais madura[98].

Ora, se o propósito daquele movimento burguês do século XVIII era predominantemente político e contestatório do poder do clero e da política absolutista vigente no antigo regime, por que então estender indistintamente sua requisição de racionalidade, jogando para o limbo saberes cuja autoridade se orienta por pressupostos tradicionais? Reivindicar foros de racionalidade a um modo de pensar implicaria fazer dele uma antítese de todos os outros? Seria lícito desqualificar a autoridade da tradição julgando que nada de legítimo nela aconteceria pelo simples fato de não se pautar tão somente pela razão? Equacionando essas perguntas, estamos convencidos de que as respostas de Gadamer a elas seriam negativas, não só por julgar inadequado submeter um saber aos outros (como vimos quando em pauta estava o problema do método)[99], mas também por compreender que:

> [...] mesmo no caso de um esclarecimento pleno, não podemos fundamentar, com provas sólidas e deduções convincentes, tudo aquilo que devemos tomar por verdadeiro. Constantemente temos que nos fiar em algo – e, normalmente, em alguém – no qual temos confiança[100].

A legitimidade da autoridade, portanto, residiria no reconhecimento de uma posição válida assumida desde uma compreensão superior e constante em seu uso; esta que seria reconhecida em seus traços de superioridade, ao passo em que se compreende capaz de algo e deixa transparecer essa competência a ponto de ser assim conhecida como tal. Para nosso filósofo, é assim que se consolida a positividade da autoridade, esta que se expressa no bom-senso do líder, no exemplo do pai de família, na decisão experiente do médico ou no notório saber do professor. Nosso autor certamente conhecia os riscos de propor ideias como essas quando, já em sua época, se iniciava certa

afetação, hoje recrudescida na Pós-modernidade, de fazer com que qualquer ideia associada à autoridade soe quase como uma afronta.

Justamente para escapar de interpretações grosseiras e de acusações de conservadorismo ou autoritarismo, nosso filósofo faz questão de distinguir força de autoridade (o que faz com que alguém mobilize pessoas a agir segundo suas próprias convicções) de autoridade; ainda, de resgatar da obsolescência um antigo termo alemão para diferenciar a conduta dotada de autoridade da atitude autoritária. Ao usar "autoritativo" (*autoritativ*), contrapondo-o ao termo autoritário (*autoritär*), Gadamer pretende enfatizar a autoridade legítima de certos saberes e a atitude que parece naturalmente engendrá-los. Isso pode ficar mais claro por meio de um exemplo:

> Quem tem de recorrer à força, como o pai de família ou o professor na sala de aula, não possui nenhuma autoridade [em sentido autoritativo]. Eu posso ilustrar isso com o exemplo do meu próprio professor de filosofia, o famoso representante da escola neokantiana de Marburgo, Paul Natorp. Como jovem professor, ele não era autoritário em sala de aula. Ele tinha uma voz fina e sua aparência não era exatamente imponente [mas agia de modo autoritativo]. Por isso ele se tornou um filósofo conhecido – e, como um dos eminentes integrantes da Escola de Marburgo, ele era uma autoridade, na época em que estudavam em Marburgo homens como Nicolai Hartmann e Ernst Cassirer, homens como Boris Pasternak, Wladyslaw Tatarkiewicz, Ortega y Gasset e T.S. Eliot[101].

Ora, se, como já se viu, Gadamer não era um apologista do preconceito enquanto juízo discriminatório. Então, agora, é preciso dizer, incisivamente, a partir dessa passagem, que o filósofo também não seria um defensor de um sofisma de autoridade e das tradições que nele se apoiariam. Autoridade é o que se apoia em preconceitos válidos; se legitima numa compreensão superior na qual se observa o reconhecimento de certas capacidades, sua plausibilidade, confiabilidade, bom--senso e verdade; e se difunde nas tradições que, assim presumimos, só perduram por trazer consigo algo que, exatamente por ser genuíno, justificaria sua apropriação por seus herdeiros, sua valência e, afinal, sua transmissão à posteridade.

Isso denuncia o quanto os preconceitos atuantes nas compreensões tradicionais conjugam a dimensão da historicidade (já observada nas estruturas prévias da compreensão existencial). Revela também o quanto qualquer compreender, muito mais do que uma operação subjetiva ou o ato de uma consciência autônoma, envolve a participação num acontecimento de

verdade, este que congrega temporalidade e historicidade (nomeadas pela palavra poética de Stefan Georg como “a ancestral e inesgotável herança” e as “épocas de frutificação”). Destarte, a dinâmica do compreender, em seu jogo entre preconceitos e autoridade, também é constante mediação com a tradição; esta, enquanto horizonte temporal, tanto apontaria para a possibilidade de compreensões e interpretações futuras quanto para a história de suas repercussões e de como elas, as repercussões, passam a conduzir, por exemplo, o destino da filosofia.

O tema em questão trata então de uma *história das repercussões das compreensões*? Sim, precisamente. Eis o que teremos em nossa próxima lição.

---

[85]. Ibid.

[86]. Respectivamente: *Vorhabe*, *Vorsicht* e *Vorgriff*.

[87]. Cf. STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica.* Op. cit.

[88]. Cf. KANT, I. O que significa orientar-se pelo pensamento? In: *Textos seletos* – Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 46-62 [Trad. Raimundo Vier].

[89]. Cf. KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: *Textos seletos* – Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 63-71 [Trad. Raimundo Vier].

[90]. JUNG. M. *Hermeneutik zur Einfürung*. Op. cit., p. 121.

[91]. GRONDIN, J. *Hermenêutica.* Op. cit., p. 68.

[92]. Apud GADAMER, H.-G. Der Dichter Stefan Georg. In: *Gesammelte Werke* – Ästhetik und Poetik II. Vol. 9 Tubingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 226.

[93]. Ibid.

[94]. Gadamer nos diz isso textualmente: “[...] não podemos modificar o fato de que sempre intervêm, em nossa compreensão, pressupostos que não podem ser eliminados. Talvez também não devêssemos querer modificar essa situação, se é que pudéramos. A compreensão é algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É sempre também o atingimento de uma autocompreensão mais ampla e profunda. Isso, porém, significa que a hermenêutica é filosofia e, enquanto filosofia, filosofia prática”. GADAMER, H.-G. Hermenêutica como filosofia prática. In: *A razão na época da ciência.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 76 [Trad. Ângela Dias].

[95]. Cf. SCHMIDT, L.K. *Hermenêutica.* Petrópolis: Vozes, 2012 [Trad. Fabio Ribeiro].

[96]. JUNG, M. *Hermeneutik zur Einfürung*. Op. cit., p. 122.

[97]. Cf. WARNKE, G. *Gadamer:* hermeneutics, tradition and reason. Stanford: Stanford University Press, 1987.

[98]. GADAMER, H.-G. Autoridade e liberdade crítica. In: *O caráter oculto da saúde.* Petrópolis: Vozes, 2006, p. 123 [Trad. Antônio Luz Costa].

[99]. Cf. Terceira lição.

[100]. GADAMER, H.-G. Autoridade e liberdade crítica. In: *O caráter oculto da saúde.* Op. cit., p. 126.

[101]. Ibid., p. 124.

Sexta lição

A história das repercussões e sua consciência

A tematização da assim chamada *Wirkungsgeschichte*[102] é, a bem dizer, uma decorrência da exposição das noções do pensamento gadameriano em nossa Quinta lição. Isso significa que tal história está ligada às maneiras de compreender e de se comportar que se consolidam e se transmitem tradicionalmente. Ora, se anteriormente vimos que a compreensão é o que se dá num acontecimento de verdade; que a dinâmica existencial do compreender é o projetar-se ao jogo com preconceitos (= pré-compreensões) que condicionam o que num círculo hermenêutico é estabelecido; que preconceitos autorizados se consolidam historicamente dando parâmetros ao sentido de nossas compreensões, agora é hora de indicar que *tais compreensões, ao serem transmitidas, contam com preconceitos fáticos que (por serem também históricos) exercem seus influxos sobre novas compreensões e interpretações*.

Com vistas a isso, a formulação do princípio da história das repercussões conta com a clareza de que qualquer compreensão se realiza como compreensão de fenômenos em certa circunstância, o que pressupõe a lida com o horizonte determinante da tradição (*Traditionsbestimmtheit*) e com o legado (*Überlieferung*) de seus preconceitos históricos. Isso, de início, é o que Gadamer tem em foco quando fala de uma história das repercussões das compreensões: *uma história das posições e dos caminhos que as compreensões assumem no horizonte da tradição e da maneira como elas, uma vez interpretadas, logram sua posteridade.* Dizendo de maneira sucinta,

em jogo em tal história está o trabalho tacitamente desenvolvido na tradição – o processo de repercussão (*Wirkungsprozess*) das compreensões na história[103].

Ao colocar isso em pauta, Gadamer está interessado no modo como acontecem as compreensões (e, por conseguinte, as interpretações). Afinal, em todo compreender e interpretar, o intérprete já se vê imerso nos preconceitos vigentes que recebeu da tradição. Segue-se daí que, no compreender e no interpretar, os preconceitos consolidados historicamente permanecem atuantes, o que faz com que essas atividades aconteçam na íntima "[...] mediação entre o presente e o passado, [constituindo, pois] o desenvolvimento em si mesmo de toda série contínua de pontos de vista na qual o passado se apresenta e se dirige a nós"[104]. Com efeito, compreensões e interpretações acontecem diante de outras que se dão previamente e, portanto, sua história avança num processo de reapropriação das antigas compreensões e interpretações. Disso resulta que, em todo compreender e interpretar, a tradição é atuante sobre a verdade da compreensão ou, em outras palavras: "A história é fundamentalmente o horizonte de acontecimento das coisas e, portanto, o lugar da verdade"[105]. Por sua vez, as repercussões dessa história prefiguram não apenas nossas compreensões, mas também as perguntas que conduzem o destino de nosso pensamento, bem como as condições de acesso à realidade.

Sem ir muito além da notícia de que a ideia de *Wirkungsgeschichte* é anterior a Gadamer[106], caberia a indicação de que tal disciplina já servia aos articulistas do historicismo, interessados em pensar a história das ideias e de como essas estavam sujeitas a circunstâncias de época. Essa disciplina ajudaria na aquisição de clareza e na distinção entre o contexto original de determinada compreensão e seu histórico de recepções, no qual repercutem os preconceitos de seus intérpretes.

Para Gadamer, não resta dúvida quanto a ser uma exigência hermenêutica a consciência da realidade histórica das compreensões. Não é à toa que ele desenvolve uma hermenêutica da tradição, buscando esclarecer-se de como esta, ao legar suas antigas compreensões, influi (enquanto pré-compreensões) na cunhagem das novas. Nessa elaboração, é possível perceber o quanto Gadamer, em sua tentativa de interpretação da situação hermenêutica, se põe

sob os auspícios da *hermenêutica da facticidade* de Heidegger e, igualmente, dos capítulos adiantados da obra desse filósofo, a exemplo dos recursos que faz à *história do ser* (*Seinsgeschick*), tal como heideggerianamente concebida[107]. Apesar dessa clara vinculação, o problema da consciência histórica (latente na história das repercussões enfocada por Gadamer) acaba sendo mais interpretado como uma consumação da filosofia reflexiva do Esclarecimento e uma confrontação do historicismo oitocentista do que como um pensamento de matriz eminentemente hermenêutico-fenomenológica. Isso talvez se explique devido ao fato de Gadamer compreender que, no trato da história das repercussões, o que permanece em pauta continua a ser a perene tarefa da filosofia em buscar a verdade[108].

Para, no entanto, realçarmos a peculiaridade do projeto filosófico gadameriano, será necessário compreender um segundo elemento dessa investigação sobre as repercussões. Tal elemento nos é apresentado na seguinte advertência do filósofo:

> [...] a consciência da história das repercussões é algo distinto da investigação da história das repercussões de uma determinada obra, trata-se do rastro que uma obra vai deixando atrás de si – esta, muito mais do que uma consciência da mesma obra, é obra no sentido da sua própria repercussão[109].

É possível derivar dessa passagem que, na ideia de uma *história das repercussões*, além do processo por meio do qual as compreensões do passado exercem seus influxos sobre as compreensões atuais e as futuras, há, também, a *consciência dessa história de repercussões* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Este seria o momento em que o hermeneuta se dá conta de que qualquer compreender já se acha em meio a uma historicidade que condiciona as compreensões; esse é o movimento de tomada de consciência quanto ao fato de as compreensões (previamente consolidadas em tal história) também trabalharem sobre as compreensões das quais temos consciência ou, ainda, é consciência quanto às compreensões repercutirem influentemente no acontecimento das novas compreensões. Com isso, depreende-se que a própria consciência da história se vê submetida às repercussões históricas da qual ela é consciente. Grondin, tratando adequadamente essa temática, assevera-nos que: “A consciência da ‘repercussão histórica’ pode ser lida [...] como um *genitivo subjetivo*, a saber, como a consciência que é própria da repercussão histórica mesma [...]”[110].

A referência a um "genitivo subjetivo", na citação, não deve sugerir, entretanto, que esse traço da consciência da história das repercussões seja resultado de uma reflexão pura e, portanto, unicamente subjetiva. Percebemos agora que a compreensão depende ainda menos de uma posição subjetiva e cada vez mais das "[...] repercussões históricas do que se quer compreender"[111]. Assim, se (desde a posição hermenêutica de Gadamer) a subjetividade já não exerceria o papel de cunhadora de compreensões, a ideia de subjetividade se vê agora ainda mais longe do *status* de formuladora de juízos, uma vez que – isso agora melhor se evidencia – o acontecimento de compreensão sempre se realiza por meio da participação na tradição, isto é, em face das repercussões dos preconceitos operantes na história das compreensões. O que se aprende com isso é que não há compreensão que se dê na neutralidade de uma reflexão subjetiva, não há compreender que desfrute de uma prerrogativa de pureza, quem sabe facultada por uma razão crítica, isso assim sendo porque *toda e qualquer compreensão sempre acontece embebida de história*.

É em parte por isso que Hans-Georg Gadamer não se considera signatário do projeto filosófico do tardo-Esclarecimento[112]. Afinal, além de entender que a determinação cabal de um esclarecimento é inatingível, nosso filósofo sabe que, na consciência da história das repercussões, algo como um esclarecer-se teria mais da humilde consideração das limitações da consciência (em compreender a infinidade de repercussões possíveis da compreensão em sua história) do que do pensamento reflexivo por meio do qual a consciência alça ao Espírito. Com isso, Gadamer não encampa premissas "antiesclarecidas", tampouco deseja deflagrar polêmica contra os articulistas engajados no esforço de manutenção do programa daquela emblemática vertente de pensamento. Antes, pretende ressaltar que, pelo fato de existirmos em circunstâncias (= facticidade), também nossa consciência das repercussões históricas é circunstanciada e, ainda, pelo fato de sermos compreensão existencial, esta mesma é marcada por *finitude*, traço existencial cujo reconhecimento "[...] levará a consciência a se abrir à alteridade e a novas experiências"[113].

O caminho percorrido até aqui evidenciou a importância de uma *história das repercussões das compreensões* (e de sua *consciência*), fazendo jus à ênfase dada por alguns dos intérpretes mais proeminentes da filosofia de

Gadamer no início desta lição. Mesmo assim, no entanto, essa caracterização ainda não estará completa sem o acréscimo de que este princípio:

> [...] ocorre como parte dos “Fundamentos de uma teoria da experiência hermenêutica”. Na arquitetura de *Verdade e método*, esta é a parte central mais propriamente *fenomenológica*, que se dá acompanhando a longa retomada histórica do problema, e fazendo a transição para a ontologia da *linguagem*, que anuncia em estilo kantiano, as condições de possibilidade dessa experiência[114].

Uma caracterização formal da mencionada *ontologia da linguagem* (e de como ela constitui condições para a experiência hermenêutica) é o que se pretende mais adiante. Isso, no entanto, apenas ocorrerá após uma nova lição, que preparará a transição a esse tema.

---

[102]. Acatando a sugestão da professora Irene Borges Duarte (da Universidade de Évora, Portugal), traduzimos tal termo alemão como: “história das repercussões”. Com esta opção se evita o inconveniente de um determinismo causalista que as traduções “história dos efeitos”, “efetiva” e “efeitual” podem sugerir. A essa orientação inteiramente plausível também se alinha o tradutor da obra de Emerich Coreth para o português, cf. CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica.* São Paulo: EPU/Edusp, 1973 [Trad. Carlos Lopes de Matos].

[103]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit.

[104]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 11.

[105]. DENIAU, G. *Gadamer.* Paris: Ellipses, 2004, p. 65.

[106]. Cf. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., esp. a *Introdução* e a *Conferência 2*.

[107]. Quanto à maneira produtiva como Gadamer se serviu da filosofia do Heidegger tardio, isso se documenta nas seguintes referências. Cf. GADAMER, H.-G. O problema da história na filosofia alemã mais recente. In: *Verdade e método II*. Op. cit., p. 37-49. • MARX, W. Hermeneutics and the history of being. In: *Hermeneutics & desconstruction*. Op. cit.

[108]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 11.

[109]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 324.

[110]. GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Op. cit., p. 150.

[111]. Ibid.

[112]. O esclarecimento que Gadamer confronta está longe de ser um problema ultrapassado. A contemporaneidade desse debate pode ser apreciada num encontro de articulistas de representatividade como: Albrecht Wellmer, Charles Taylor, Dieter Heinrich, Ernst Tugendhat, Karl-Otto Apel, Martin Jay, Michael Theunissen, entre outros. Cf. HONNETH, A. & OFFE, C. et al. (org.). Philosophical interventions in the unfinished Project of enlightment. Cambridge: MIT Press, 1992 [Trad. William Rehg].

[113]. GRONDIN, J. *Hermenêutica.* Op. cit., p. 72.

[114]. GREISCH, J. *Herméneutique et grammatologie*. Paris: CNRS, 1977, p. 54.

SÉTIMA LIÇÃO

Circularidade, fusionalidade e dialogicidade

A presente lição, em caráter eminentemente propedêutico, visa introduzir elementos da hermenêutica gadameriana cuja ausência em nosso texto dificultaria o avanço de nossa exposição[115]. Por estarem ligados intimamente a temas-chave (como o processo das compreensões, a história das repercussões, bem como o próprio conceito gadameriano de hermenêutica) e também relacionados a certa distância entre si, é que, num esforço de síntese, nos ocuparemos, doravante, dos conceitos fundamentais de *círculo hermenêutico*, *fusão de horizontes* e *diálogo*.

Para começar, tratemos do *círculo da compreensão* (= círculo hermenêutico) (*hermeneutischer Zirkel*). Esse é um teorema fundamental da hermenêutica[116] e, no tocante a Gadamer, está vinculado ao processo do compreender. Se tomarmos a compreensão, tal como na tópica heideggeriana, torna-se frequente tratá-la como *compreensão existencial*. Assim, também a noção de círculo hermenêutico acaba por se ver inscrita nos contextos da analítica existencial e, portanto, associada ao *projeto* (*Entwurf*) e à *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) da existência humana.

Em vista disso, questionamos: Como a compreensão teria a ver com o projeto? Para responder cabe informar que toda compreensão se caracteriza pelo fato de o compreender dar-se numa projeção ao que se apresenta à compreensão, ou seja, num antecipar-se ao horizonte de sentido do que se deseja compreender. Nesse ponto, é preciso enfatizar que tal antecipação não é secundária na compreensão, ela não é um acessório desse compreender,

mas é o que promove a compreensão enquanto tal[117]. É com base nisso que Gadamer afirma, em seu ensaio *Sobre o círculo hermenêutico* (1959), que:

> Se se deseja compreender um texto, deve-se esboçar um projeto. Ele projeta previamente um sentido do conjunto, tão logo um sentido no texto se aponte. Um tal sentido só se mostra porque já lemos o texto com certas expectativas desde um determinado sentido[118].

Vê-se aqui facilmente que todo compreender se origina de uma expectativa que parte de sentidos prévios (e por isso mesmo parciais) a um conjunto mais amplo de sua significação. Quer dizer que, em qualquer compreensão, contamos preliminarmente com um preconceito do que se apresenta, para só assim nos anteciparmos a uma significação global do a-ser-compreendido. No citado ensaio (escrito que ainda testemunha, em caráter de protótipo, o que ainda se veria em *Verdade e método*), Gadamer toma o modelo textual por referência para tratar do compreender e do interpretar. Tal paradigma serve bem a essa tarefa, pois a experiência da leitura de um texto é capaz de evidenciar como experienciamos esse projeto compreensivo.

Na lida com um texto, como se vê, basta o anúncio do título de uma obra para termos provocadas expectativas acerca de seu conteúdo. Sabemos, no entanto, que tais expectações são só pré-compreensões do sentido do texto, o que exige do intérprete não apenas essa primeira antecipação, mas novas e contínuas investidas (= projetos) ao texto, para que dele se possam depreender elementos significativos que permitiriam dele uma compreensão tão completa quanto possível.

Se com o que foi dito acima elucidamos o parentesco estrutural entre o projeto e a compreensão, ainda não se vê óbvio concurso entre esta e a circularidade anunciada em nosso título. Daí então questionamos: Como esse projeto antecipador (*Vorentwurf*) da compreensão estaria, afinal, relacionado ao círculo hermenêutico? É o próprio Gadamer que responde esse questionamento ao nos dizer que: “[...] o movimento da compreensão dá-se do conjunto para a parte e, novamente, para o conjunto”[119]. Nisso se esboça a sua circularidade. No centro dessa estrutura circular, na qual se dá a mediação entre parte e conjunto, o compreender se realiza como algo em vista da projeção que esboça a completude de sentido e de significado. A hermenêutica gadameriana contribui na evidenciação desse processo globalizante de sentido ao dar ênfase ao fato de qualquer compreensão

acontecer já desde o que o autor nomeia: "conceptualidade prévia da perfeição" (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[120], ou seja: uma *previsão do conjunto perfeito dos conteúdos significativos do que se apresenta à compreensão*, pré-conceptualidade essa já atuante no descrito processo.

Depois disso, poderíamos questionar: Não acaba a ideia de antecipação por sugerir uma provisoriedade? Não poderia esse suposto caráter provisório da compreensão nos levar a achar que jamais chegaríamos propriamente a compreender o que quer que seja? Afinal, seria possível estimar que, já que estamos sempre lidando com antecipações do sentido do que se deseja compreender, teríamos de nos contentar apenas com pré-compreensões ou com compreensões prematuras e, portanto, insatisfatórias desse sentido. Não seria, porém, lícito pensar assim. Contra isso fala, indiscutivelmente, o fato de verdadeiramente compreendermos, se, afinal, entendermos que, para Gadamer, *o compreender consiste na elaboração de projetos plausíveis, adequados e orientados pelas coisas elas mesmas*. Mesmo assim, no entanto, sempre poderemos, uma vez mais, nos alçar a uma compreensão mais clara do sentido a partir das partes, avançando rumo a um conjunto semântico cada vez mais consistente. Ocorre, contudo, que não nos conduziríamos a essa elaboração sem uma incessante revisão do sentido, na medida em que sempre podemos refinar o sentido do que se quer compreender.

Bem como em Heidegger, que "[...] deriva a estrutura do círculo compreensivo da temporalidade do ser-aí [...]"[121], o círculo da compreensão em Gadamer também tem em conta a temporalidade existencial. Ora, se não forem suficientes os indícios disso nos prefixos das palavras "*pro*jeto", "*ante*cipação" e "*ex*pectativa" (todas sugestivas da *ek*stáse temporal futura), podemos ainda destacar que, na composição de sentido imanente a toda compreensão, são os preconceitos estabelecidos na tradição que se arrojam na antecipação do intérprete.

O componente temporal da compreensão atuante no círculo hermenêutico (em face de seu horizonte temporal, histórico) nos permite, portanto, entender como o círculo da compreensão integra os contextos da *história das repercussões*. É isso, afinal, o que o próprio Gadamer nos faz vislumbrar quando (no contexto específico das interpretações de eventos clássicos) nos diz que: "O tempo não é primeiro um abismo que se deve ultrapassar porque

separa e distancia. É, na verdade, o fundamento do acontecer, no qual a compreensão atual se enraíza. O distanciamento temporal não é, daí, algo que deva ser superado”[122].

Ao dizer que o tempo é o *locus* radical do acontecimento da compreensão, novamente a estrutura da antecipação se evidencia, pois compreender é antecipar. Isso se deve ao fato de a compreensão acontecer desde o horizonte temporal no qual o que se apresenta logra seu significado. Compreender, assim, é o voltar-se ao que se apresenta, buscando tomá-lo desde nosso horizonte mesmo, isto é, desde os preconceitos de nosso horizonte atual. É por isso que o passado não é algo extrínseco ou cuja suposta distância necessitaria ser suplantada. Afinal, qualquer apropriação compreensiva do passado só vai encontrar elementos para essa elaboração no interior do círculo hermenêutico, do qual tomamos os sentidos parciais (= preconceitos) para alcançar o sentido e a significação dos fenômenos daquele horizonte. Desse modo, *sempre nos vemos no interior da rotunda da hermenêutica*, pois apenas a partir dos preconceitos intrínsecos a nosso próprio horizonte (o que na citação foi nomeado como “horizonte atual”) é que podemos reeditar o círculo da compreensão num movimento de apropriação dos sentidos daquele horizonte passado[123].

A citação de Gadamer, feita há dois parágrafos, além de fornecer matéria para nossa análise e desenvolvimentos, também nos oferece o ensejo para a passagem ao segundo ponto de nossa atual pauta, a *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), outra figura central na hermenêutica gadameriana.

Embora a noção de “horizonte” possa ser encontrada na linguística clássica (p. ex., com Wilhelm v. Humboldt), é possível perceber que em Gadamer tal noção guarda similaridades sutis com a noção de “visão de mundo” (*Weltanschauung*), tal como concebida por Dilthey, a saber: como a tendência (enquanto concepção geral do universo e da vida) que situa o homem perante si mesmo, os demais homens e o cosmos, à luz de determinados padrões históricos[124]. Desse modo, também na apropriação gadameriana, o conceito de horizonte resguarda, em sua polissemia, significações como as de “âmbito”, “campo aberto”, “cenário”, “visada histórica” e “panorama de compreensões” no qual podemos tomar algo que se apresenta. É assim que o próprio Gadamer se refere a tal conceito

hermenêutico fundamental:

> O conceito de horizonte se torna sugestivo aqui, pois ele expressa essa amplitude superior da visão que quem compreende deve ter. Ganhar um horizonte significa sempre aprender a mirar (*hinaussehen*) mais além do que está próximo e tão próximo, não para perdê-lo de vista (*wegzusehen*), mas para aprender a ver melhor integrando-o num todo mais abrangente e em medidas mais certas[125].

Um horizonte, no entanto, não é algo estático que, uma vez ganho, se mantenha inalterado. Horizontes embasam nossas compreensões e são o que também reembasarão a si mesmos a cada nova compreensão. Dizendo de outro modo, horizonte é a estrutura de base que, consolidada na chave de posições, visadas e conceptualidades prévias, se alarga e se refina significativamente em cada novo projeto compreensivo e que (no interior do já caracterizado círculo hermenêutico) faz a mediação entre as partes e o conjunto significativo[126].

Como já se viu, quando tratamos da circularidade hermenêutica, a compreensão é algo que sempre se faz num projeto mediador do passado com o presente. Não se deve pensar, no entanto, que tal mediação seja apenas o deslocamento da multiplicidade das significações de um âmbito a outro. Não estaria aqui em jogo a transposição de um conteúdo significativo de um determinado mundo a outro mundo historicamente diverso. Compreender algo não seria, assim, transferir um horizonte presente fazendo que o mesmo se coloque como prótese sobre um horizonte passado, teria muito mais de tradução do passado com os recursos que nossos preconceitos atuais permitem; isso não sem antes reconhecer a distância historicizante que os torna estranhos (*Fremde*) entre si[127]. Tratar-se-ia, sem dúvida, de uma experiência fusional entre o nosso horizonte e o outro. Com o que se disse acima, poderíamos asseverar que *todo compreender se dá como fusão de horizontes.*

O modelo estrutural dessa “fusão” que ora se introduz é contributo original da filosofia de Gadamer. Com essa, nosso filósofo nos mostra o quanto o compreender acontece nesse *amálgama* entre pelo menos dois presumidos horizontes. Nessa assim chamada “fusão de horizontes”, o estabelecido no domínio da tradição se mescla com o que se apresenta à compreensão, de modo que: “A vigência da tradição se acha onde a fusão é

constante. Pois nela crescem o velho e o novo, uma vez mais e juntos, em direção a uma validez vital, sem que um ou outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos”[128].

Na tentativa de melhor ilustrar a ideia de fusão de horizontes (do mesmo modo que se fez quando se tratou do círculo hermenêutico), Gadamer, como em geral em *Verdade e método*, recorre ao *paradigma textual*. À luz desse paradigma também se poderia mostrar concretamente que a compreensão de um texto escrito aconteceria como produto homogêneo da fusão do horizonte do leitor com o presumido horizonte do texto[129]. Com isso, a temática da fusão de horizonte parece servir mais claramente aos propósitos de se pensarem fenômenos históricos, relacionando-se mais de perto com a já caracterizada história das repercussões[130].

Se indicamos que a compreensão acontece na *circularidade* e como *fusionalidade*, falta acrescentar que, nessa experiência, também a *dialogicidade* tem sua vez. Assim sendo, partamos com destino a nosso terceiro tema, o *diálogo* (*Gespräch*).

Compreender o diálogo enquanto estrutura hermenêutica depende, antes de tudo, da obtenção de clareza quanto à chamada *dialética da pergunta e da resposta*. Isso assim é porque “[...] o começo de um diálogo é a primeira pergunta feita”[131], no entanto nessa pergunta incipiente há sempre mais do que apenas o enunciado formal de uma interrogação, pois, para que uma questão chegue a se entabular, há a provocação que o horizonte do outro faz e, depois, é preciso que uma expectativa quanto a esse outro seja criada. Desse modo, em todo perguntar há o interesse motivador de uma das partes dialogantes na outra. Isso significa que o movimento do dialogar se inicia com uma projeção de significado que acaba por orientar o questionamento (afinal, como já se viu, só é possível perguntar por algo quando temos, ao menos, um preconceito sobre o perguntado).

O diálogo, por outro lado, não acontece sem que uma resposta à pergunta inicial seja dada. Do mesmo modo que na pergunta, parece haver na resposta mais do que apenas a emissão objetiva de uma réplica, isso porque todo responder depende da abertura a quem questiona; do reconhecimento desse estranho como interlocutor e, enfim, de sua acolhida desse outro dialogante. A disposição a uma resposta, assim, é algo que apenas se dá na consideração

tácita desses pontos elencados. Não é à toa que Gadamer, em seu ensaio *A Incapacidade para o Diálogo* (1972), nos diz:

> [...] auscultar a disponibilidade aberta do outro em se deixar levar pelo diálogo [...], é aquela experiência, através da qual as pessoas cuidam de se aproximar umas das outras; por meio dessa é que se entra, passo a passo, mais profundamente no diálogo [...]"[132].

Com essa passagem vemos que o diálogo depende da acolhida complacente do outro (assim, bem como na fusão de horizontes, no diálogo também temos a acomodação do outro horizonte; que seria, no presente caso, o horizonte do Outro). É, no entanto, apenas com a resposta que entramos propriamente em diálogo, afinal: "Ao dar uma resposta, um interlocutor completa a fala do outro"[133], e, apenas com esse intercâmbio de pergunta e resposta, o diálogo pode prosseguir. Eis que "[...] a palavra 'diálogo' já implica o falar com alguém, o qual responde a seu interlocutor. Esse tipo de interação é inseparável de seu significado. O Príncipe Auersperg[134] chamaria isso de 'correspondência coincidental', na qual parece estar a essência da linguagem"[135].

Antes de comentar os protestos de alta consideração que Gadamer faz à estrutura do diálogo (a ponto de, como vimos, considerá-lo o caráter mais originário da linguagem), precisaríamos ainda nos demorar um pouco mais na dialética de pergunta e resposta, afinal é com ela que se estabelece a tensão de compreender o que o outro quer saber quando pergunta; de atender adequadamente à expectativa desse que interroga, e de encontrar, entre as múltiplas possibilidades de resposta, a que melhor corresponde ao perguntado.

A exposição nesse momento nos permite perceber o quanto, ao tratar do diálogo, Gadamer tem em vista o modelo do jogo[136]. Notemos que o dialogar, tal como vem sendo tratado, é o que se perfaz numa dinâmica análoga à do vaivém, que é própria ao processo da compreensão. Assim, bem como no jogo, o ir e vir do diálogo (que nada tem de deliberada interação subjetiva) engendra um espaço coincidente no qual a compreensão se daria, onde se geraria: "[...] um solo comum, no qual [os interlocutores] podem se compreender [...]"[137].

À indicação de que a figura da subjetividade não é atuante no diálogo se

segue que a dinâmica do diálogo não deve ser conduzida por qualquer um dos pares dialogantes. Essa dinâmica não deve ser conduzida porque, quando um interlocutor tenta dirigir a conversa, acaba por comprometer a autonomia do diálogo, justamente por falsear a espontaneidade do jogo entre pergunta e resposta. Agir desse modo, invariavelmente implica contrabandear para o movimento do diálogo idiossincrasias e convicções que, estabelecidas previamente, desconsideram o que o outro interlocutor teria a dizer (ou, em outros termos, desconsidera os elementos significativos que o outro horizonte traria). Usando linguajar do jogo, Gadamer nos diz que: "Se perguntarmos o que já sabemos, estamos trapaceando. O caminho mais comum é querer compreender o outro e a sua resposta também"[138]. E não é só isso, pois também seria usar de sofística direcionar os questionamentos do diálogo manipulando as respostas à nossa conveniência[139]; impor unilateralmente um fim premeditado ao diálogo; rejeitar a correspondência coincidente com o outro participante do diálogo e, sobretudo, ignorar a interdependência constitutiva dos pares dialogantes. Especialmente quanto a este último ponto – e tendo em vista o quanto o diálogo tem a ver com o processo de compreensão –, Gadamer afirma em uma entrevista da década de 1980: "O diálogo verdadeiro [...] nos ensina também que nenhuma das duas partes pode ter razão sozinha"[140]. Se levarmos isso a sério, será possível depreender daqui que é na palavra dividida própria ao diálogo que algo como a compreensão pode acontecer; é também desde esse *logos compartilhado*, a saber, no constante jogo de pergunta e resposta que reside a verdadeira graça do diálogo[141].

Podemos agora retomar a afirmação (em citação anterior) na qual nosso filósofo alude ao diálogo como essência da linguagem. Sim, Gadamer afirma isso lucidamente e ainda complementa ao dizer que: "Somente no diálogo a linguagem é o todo que pode ser. Todas as formas do uso da linguagem são modificações do diálogo ou ligeiras transformações de importância no jogo de pergunta e resposta"[142]. A força dessas afirmações se faz sentir... A partir delas, podemos, primeiramente, avaliar o quanto o círculo hermenêutico e a fusão de horizontes já não seriam modulações do diálogo. Depois, considerando que nossa tarefa com a hermenêutica de Gadamer aqui é elucidar como se dá o processo de compreensão, há que se ponderar se não seria na experiência linguística aberta no diálogo que se expressaria o

significado do que se diz e a possibilidade do dizer.

Certos de que o diálogo aponta para a linguagem e, por sua vez, a linguagem se insinua como componente ontológico, necessitamos agora de um movimento que exponha o componente ontológico da linguagem em Gadamer, com o fito de, por meio desse componente, caracterizarmos de modo mais profundo o projeto da hermenêutica filosófica gadameriana.

---

[115]. Em verdade, os elementos a serem detalhados agora já se encontram implicitamente nas lições passadas; no entanto, suas ocorrências naquelas se limitaram a notas muito concisas, dependendo, portanto, de uma tematização mais detida e explícita. O retardo da apresentação mais atenta desses relevantes conceitos se deveu à falta da ocasião para uma abordagem que respeitasse o curso de nossos argumentos, evitando, assim, o desvio de nosso olhar dos temas focalizados nas lições dadas.

[116]. Cf. TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Op. cit.

[117]. Cf. DENIAU, G. *Gadamer.* Op. cit.

[118]. GADAMER, H.-G. Von Zirkel des Verstehens. In: *Kleine Schriften IV* – Variationen. Tubingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, p. 56.

[119]. Ibid., p. 54.

[120]. Ibid., p. 58.

[121]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 250.

[122]. GADAMER, H.-G. Von Zirkel des Verstehens. In: *Kleine Schriften IV* – Variationen. Op. cit., p. 60.

[123]. Cf. LESSING, H.-U. *Seminar WM II*: Gadamer, *"Wahrheit und Methode"*. Op. cit. [Protocolos de aula, 22/12/2015].

[124]. Cf. DILTHEY, W. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. VIII, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1961.

[125]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 288.

[126]. Cf. GRONDIN, J. *A la escucha del sentido* – Conversaciones con Marc-Antoine Vellée. Barcelona: Herder, 2014.

[127]. Cf. FIGAL, G. *Oposicionalidade*. Op. cit.

[128]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 289-290.

[129]. O uso desse expediente presente é indiscutivelmente válido; no entanto, nas décadas de 1970-1980, nosso filósofo deixa de pensar a fusão de horizontes exclusivamente com relação à compreensão e interpretação de textos, dilatando-a também a outros fenômenos compreensíveis.

[130]. Uma anotação feita por Jean Grondin nos chama atenção para isso. De início, o especialista canadense indica a fusão de horizontes como um modo bem-sucedido, com o qual Gadamer se reapropria do que está em jogo na díade metafísica sujeito-objeto. Ao pensar essa dualidade desde a fusionalidade, Gadamer se beneficia do ganho da fenomenologia em superar aquelas polaridades hipostasiadas, evita a dicotomia que dessas resulta e, por isso mesmo, deixa de contrair os inúmeros embaraços provocados por esse modelo metafísico. Assim, para Grondin, na fusão de horizontes "[...] podemos reconhecer a versão gadameriana da *adœquatio rei et intellectus*, da adequação da coisa ao pensamento, que constitui a definição clássica de verdade". Essa afirmação nos faz meditar, até porque, ao pensarmos em horizontes que se fundem, não temos mais o pensar como o produto de uma subjetividade transcendentalmente estatuída, nem a coisa positivamente dada e possuidora de propriedades empiricamente verificáveis. Em termos gadamerianos, o correspondente à *coisa* seria o que se apresenta significativamente num horizonte histórico e sujeito às repercussões das compreensões que dela se faz. Por outro lado, o *pensar* seria a consciência que se tem das compreensões e a automeditação histórica de suas repercussões tradicionais em cada nova fusão de horizontes. Nesse ponto cabe perguntar se não seria também assim que a fusão de horizontes (na medida em que é acomodação de um horizonte de passado e outro de presente, em face de compreensões futuras) se relacionaria com a já tratada história das repercussões!? Precisamente, e nisso, ressalte-se, consiste também aquilo que Gadamer chama de experiência hermenêutica (*hermeneutische Erfahrung*). GRONDIN, J. *Hermenêutica*. Op. cit., p. 75.

[131]. GADAMER, H.-G. Entrevista a Hans-Ulrich Obrist. In: *Entrevistas* – Vol. 3. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Cobogó/Instituto Cultural Inhotim, 2010, p. 13 [Trad. Beatriz Horta et al.].

[132]. GADAMER, H.-G. Die Unfähigkeit zum Gespräch. In: *Kleine Schriften IV* – Variationen. Op. cit., p. 110.

[133]. GADAMER, H.-G. Entrevista a Hans-Ulrich Obrist. In: *Entrevistas* – Vol. 3. Op. cit., p. 13.

[134]. A menção a Alfred v. Auersperg se deve ao fato de o presente trecho ter sido extraído de uma palestra que Gadamer originalmente proferiu em setembro de 1989, em Oettinger, num congresso dedicado à obra desse príncipe e neuropsiquiatra austríaco.

[135]. GADAMER, H.-G. Tratamento e diálogo. In: *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 133 [Trad. Antônio Luz Costa].

[136]. Cf. Quarta lição.

[137]. GADAMER, H.-G. Tratamento e diálogo. In: *O caráter oculto da saúde*. Op. cit., p. 132.

[138]. GADAMER, H.-G. Entrevista a Hans-Ulrich Obrist. In: *Entrevistas* – Vol. 3. Op. cit., p. 13.

[139]. Cf. GADAMER, H.-G. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos (1966). In: GRONDIN, J. (org.). *O pensamento de Gadamer.* São Paulo: Paulus, 2012.

[140]. GADAMER, H.-G. Entrevista a Philippe Forget e a Jacques Le Rider. In: *Filosofias* – Entrevistas do *"Le Monde".* São Paulo: Ática, 1990, p. 217 [Trad. Nuno Ramos].

[141]. Cf. GADAMER, H.-G. Die Unfähigkeit zum Gespräch. In: *Kleine Schriften IV* – Variationen. Op. cit.

[142]. GADAMER, H.-G. Tratamento e diálogo. In: *O caráter oculto da saúde.* Op. cit., p. 132.

OITAVA LIÇÃO

Hermenêutica e ontologia da linguagem

Nas duas lições precedentes realizamos a apresentação de conceitos fundamentais da hermenêutica gadameriana. Foram os casos da *história das repercussões*, do *círculo da compreensão*, da *fusão de horizontes* e do *diálogo*. Com esses conceitos pudemos caracterizar não apenas a noção de compreender (e de interpretar) quanto também tracejar o que nosso autor chama de *experiência hermenêutica*[143]. A articulação necessária entre esses pontos se viu lá e pode ser novamente apreciada aqui na seguinte citação extraída de um dos tópicos iniciais da terceira seção de *Verdade e método*:

> Como o diálogo, a interpretação [e a compreensão] é no círculo da dialética de pergunta e resposta. É uma autêntica atitude histórica que se realiza em meio à linguagem e que, também no caso da interpretação de textos, podemos designar “diálogo”[144]. A linguisticidade da compreensão é *a concreção da consciência da história das repercussões*[145].

O intercâmbio entre jogo, história e linguagem pode ser identificado aqui. Todavia, percebemos também que a passagem de Gadamer e a menção ao seu intérprete trazem elementos que estavam ausentes em nossas exposições anteriores. Assim ocorre com a noção de “linguagem” (*Sprache*) e sua expressão correlata “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*)[146], apenas subministradas e, até o momento, desprovidas de tematização suficiente. A citação anterior, todavia, nos permite capital para avançarmos em nossos desenvolvimentos, uma vez que alude à linguagem como um *medium* para a experiência hermenêutica. Temos, de tal modo, indicado que compreensão e interpretação acontecem no meio que a linguagem constitui. É assim que

Gadamer se refere metaforicamente à linguagem: “Vivemos na linguagem como em um elemento, como o peixe na água. No contato em forma de linguagem, e em tudo que chamamos de diálogo, nós procuramos as palavras”[147]. Com essas indicações, temos uma prévia de como nosso filósofo entende a linguagem e uma antevisão de que “[...] a relação humana com o mundo é linguística e, portanto, compreensiva em geral e por princípio”[148].

Ao dizermos, no presente contexto, que a compreensão é “linguística”, isso não significaria submetê-la aos domínios daquela disciplina científica que investiga objetivamente suas potencialidades, desdobramentos e nuanças expressivas. Trata-se muito mais de indicar que essas se dão em meio a um evento de linguagem. Disso decorrem duas premissas, diríamos mesmo teses, da hermenêutica de *Verdade e método*.

A primeira das duas teses seria a de que *não há compreensão fora da linguagem.* Essa tese se afirma baseada em uma posição que Gadamer reforça sempre que há oportunidade, a saber, que a compreensão não é produto de um processo subjetivo. Desse modo, por extensão, também a linguagem não resultaria de operações da subjetividade, não se reduzindo, portanto, à subcondição de *instrumento* a serviço da expressão de juízos[149]. Interpretar a linguagem segundo essa derivação seria alinhar-se a uma tendência que certamente desfrutou de prestígio e influência na tradição filosófica ocidental, mas que fala desde o obscurecimento da indissociável correlação entre compreensão e linguagem e, precisamente por isso, assume por óbvia a ideia de que linguagem seria uma *ancilla* do pensamento racional, sobre o qual acabam por recair todas as ênfases da investigação filosófica. Gadamer, dando mostras de estar atento a isso, identifica o caráter mais originário da linguagem, indicando que ela é base ontológica para tudo o que é compreensível e passível de ser expresso. É preciso levar em conta essa avaliação, pois, nela, temos a indicação de que a linguagem acabaria por abranger a compreensão, inclusive o pensamento especulativo sobre seu próprio modo de ser. Essa consideração (endereçada aos estudos sistemáticos da linguagem, que pretendem um trato objetivo sobre ela) denota a recusa gadameriana em cindir a palavra de seu significado: “*A forma linguística e o conteúdo transmitido não podem se separar na experiência hermenêutica*”[150]. Apenas possível desde um ambiente linguístico, seria

improcedente a tentativa especulativa de retirar-se da linguagem para, então, voltar-se sobre ela mesma com uma visada que, a certa distância, a fixaria como objeto de teorização. Essas premissas evidenciam duas coisas: primeiro, o porquê de as tentativas de determinação objetiva da linguagem sempre ficarem a um passo de seu modo de ser; depois, o caráter universal da linguagem, já que ela abarca o processo e o a-se-compreender, sendo também o ponto de partida para uma hermenêutica do ser que se pode compreender[151]. O próprio Gadamer foi exaustivo na fundamentação da tese segundo a qual não há compreensão fora da linguagem, e a exposição técnica dos motivos que levaram o filósofo a propô-la é o que temos em *Verdade e método*. Em nenhum outro lugar, no entanto, fica mais franqueada essa sua posição do que em sua *Retrospectiva dialógica*. Ali, em resposta à provocação de seu interlocutor Jean Grondin, quanto à possibilidade de uma compreensão não linguística, Gadamer é incisivo na mesma proporção que veemente: "Isso está fora de questão"[152].

Após isso, a segunda tese gadameriana sobre a linguagem deve ser dita categoricamente: *o próprio objeto da compreensão é linguístico*. Com essa, o filósofo sustenta que não apenas o processo do compreender, mas também o a-ser-compreendido é desde linguisticidade. Tal afirmação tem em vista o fato de que tudo aquilo que se apresenta como compreensível, já o é no sentido da linguagem. É certamente isso que Gadamer tem em vista quando formula aquilo que se tornou um adágio de sua hermenêutica filosófica: "*O ser que pode ser compreendido é linguagem*"[153].

Nesse enunciado, críptico à primeira vista, nele logo se torna apreensível certo gesto fenomenológico[154], precisamente aquele que indica a correspondência imediata entre a essência de um fenômeno e seu significado. Seria esse que propiciaria que a hermenêutica de Gadamer se voltasse ao ser da compreensão e do compreendido no sentido da linguagem. Seria esse "giro ontológico" (*ontologische Wendung*), a partir da experiência da linguisticidade, que permitiria à hermenêutica a evidência de que o mundo da vida (*Lebenswelt*) já se descerra como um espaço significativo. A partir disso, estaríamos "[...] em condições de compreender que este giro à coisa mesma, ao acesso ao sentido da linguagem, indica uma estrutura universal-ontológica, à constituição fundamental de tudo aquilo a que pode voltar-se a compreensão"[155]. Assim sendo, a linguagem é o que faz com que o espaço

hermenêutico-fenomenal que o mundo constitui já se descerre com sentidos e significados. Destarte, o que se apresenta no mundo não são realidades objetivas naturalmente dadas às quais eu atribuo, posteriormente, significações. Desse modo, já tenho significativamente diante de mim: essa sala de aula; a aluna sentada na terceira carteira da fila central; meu esforço compreensivo em dizer, enquanto leciono, o que é a hermenêutica... Nesse elenco, temos que o que se apresenta *é* precisamente o que *significa* na linguisticidade. O que nos leva a depreender que: "[...] o significado é o que a palavra e a coisa têm em comum – é o ser do compreendido tanto quanto o ser do compreender que vem à palavra"[156].

Conquistando essas posições, fica claro que a hermenêutica, com Gadamer, ao voltar-se ao caráter ontológico da linguagem, supera os limites de sua competência metódica junto às ciências humanas para constituir-se na chave de uma meditação mais universal sobre a linguagem. O próprio Gadamer dá mostras de estar consciente disso quando afirma que, nesse sentido: "[...] hermenêutica é, como vimos, *um aspecto universal da filosofia* e não mais base metodológica das assim chamadas ciências humanas"[157]. Surgindo como hermenêutica filosófica, tal pensamento significa um extraordinário impulso para o preenchimento da lacuna ainda existente nos questionamentos filosóficos fundamentais da linguagem.

O traço ontológico-universal da hermenêutica filosófica, estampado na célebre legenda que diz que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*, contudo, não repercutiu na cena filosófica sem alguma controvérsia. Ao se ouvir que tanto a realização da compreensão quanto o a-ser-compreendido teriam o cariz da linguisticidade, críticas foram deflagradas contra Gadamer. Entre as objeções mais contundentes está a que propugna que, ao assumir tal posição, nosso filósofo estaria incorrendo numa espécie de "idealismo linguístico". Essa hipótese pressuporia que Gadamer, ao levar em conta o caráter ontológico da linguagem, a consideraria "onipotente", sendo capaz de abranger tudo que é e pode ser. Somente a partir de uma incompreensão da proposta de Gadamer parece possível uma acusação como essa. Assim pensamos porque afirmar que a linguagem é o ser que pode ser compreendido está muito longe da pretensão de fazer da linguagem a base para se compreender a totalidade dos entes. Assim, portanto, dizendo de modo claro: não é o ser da totalidade que interessa a Gadamer, mas o ser do que pode ser

compreendido na linguagem. Nesse caso, a hermenêutica gadameriana – mesmo ao ser indicada como universal em sua experiência – nutre a mais que modesta ambição de *compreender só o que a linguagem possibilita.*

Então, portanto, ao asseverar que o ser que pode ser compreendido é linguagem, a hermenêutica filosófica acaba mais por evidenciar as limitações de nossa compreensão do que fazer um elogio da "onipotência" da linguagem. Gadamer, desse modo, ensina que a experiência linguística não faz com que, por meio da compreensão, nos coloquemos a cavaleiro do ser dos entes. Nosso filósofo, ao contrário, se esforça por mostrar o quanto nossa compreensão é finita, ensaística, contingente e que, justamente por isso, não temos comandamento sobre o que na compreensão se estabelece significativamente.

E, ainda, a hermenêutica de Gadamer também se empenha por nos confrontar com nossa indigência ante a própria linguagem. Afinal, o que ela manifesta é sempre menos do que vela, isso porque, em cada compreensão, apenas nos apropriamos de *uma* possibilidade da linguagem; o mesmo caráter de finitude se mostra na expressão linguística (quanto não fica interdito em cada fala?!). Tendo ciência do caráter essencialmente enigmático da linguagem, Gadamer chega a afirmar que ela pode ser considerada: "[...] uma das coisas mais obscuras que há para a reflexão humana [...], pois o caráter linguístico está tão extraordinariamente perto de nosso pensar e na sua realização é tão pouco objetivo, que ele oculta, a partir de si próprio, o seu verdadeiro ser"[158].

Se já ficou claro que a linguagem não está subordinada ao pensamento, e que a significação do que é compreendido não é comandada subjetivamente, talvez fosse interessante ressaltar como as noções de linguagem e diálogo teriam a ver com o acontecimento da compreensão.

É aberto por linguagem e acontecendo na dinâmica própria ao diálogo que a compreensão se dá (e se expressa no discurso). Como vimos, o que na compreensão se estabelece é o saldo espontâneo do vaivém dialógico, que, ao jogar com horizontes significativos, transige com o que já se encontra previamente consolidado na história e na tradição. Nesse montante de ideias, alguns especialistas julgam ser possível apontar uma apropriação gadameriana daquela tópica do pensamento do Heidegger tardio que,

referindo-se à linguagem, afirma que *é a linguagem que "fala"* (*die Sprache spricht*)[159]. Essa oração apassivada é indicativa do quanto (em meio à linguagem e no diálogo) o compreender, o interpretar e o expressar discursivo acontecem.

Um exemplo extraído de um registro memorialista pode fornecer subsídios para melhor compreendermos, no âmbito dessa exposição, a relação entre linguagem e diálogo; compreensão e discurso. Trata-se do relato de Gadamer do encontro que teve com o filósofo Max Scheler em Marburgo, no ano de 1920. Como nos conta, Scheler chegara àquela cidade para dar palestras e, naquela circunstância, o jovem acadêmico Hans-Georg Gadamer fora apresentado a ele durante uma viagem de bonde a caminho da universidade. Em certo momento do diálogo travado com Scheler, o eminente fenomenólogo perguntou a Gadamer:

> "O senhor não acha que a filosofia é algo assim como um exercício de puxar fios de bonecos?" Fiquei paralisado. Tão pouca seriedade em um tão grande pensador. Mas, então, suas conferências me arrebataram. Compreendi subitamente o que ele tinha em mente, puxar pelos fios, puxar bonecos – ah, não: tratava-se muito mais de ser puxado, de uma obsessão quase satânica que arrastava aquele orador para um verdadeiro ritmo furioso de pensamento[160].

É de se estimar que nosso pensador – mesmo que à época um aprendiz de hermeneuta – rejeitasse a ideia de um filósofo ser um acionador de marionetes. Afinal, sua hermenêutica filosófica ensinaria que a linguagem não é algo como o espírito absoluto hegeliano e, assim, tampouco os intérpretes seriam seus títeres. O palestrante Max Scheler, no momento em que fala para uma plateia, assume uma atitude de compreensão frente ao tema que trata, e de preocupação em se fazer compreender pelo seu público. Isso significa que, aberto à linguagem, tal palestrante acede ao espaço de jogo no qual a compreensão pode acontecer e dar-se ao discurso que a expressa. É dali que brota a peculiar fluência de compreensão e discurso descrita acima por Gadamer, contudo, mesmo essa só se origina na interação dialógica que se estabelece incessantemente com o horizonte da audiência. É no jogo de pergunta e resposta (implícito na fala que o palestrante faz preocupado com o interlocutor tácito que é a plateia), que a compreensão e o discurso se conformam às possibilidades de formulação, às opções adequadas de palavras e à descoberta paulatina daquilo a ser compreendido, dito. Apenas nessa dinâmica constituinte de uma experiência hermenêutica vem a lume o que o

palestrante tem a dizer, pois, no processo de compreender e de se expressar, essa mesma dinâmica recruta a linguagem como o meio para tal. É nesse sentido que, parafraseando a imagem da citação: *temos nossos fios puxados pela linguagem*[161].

---

[143]. A saber: o movimento de apropriação compreensiva dos sentidos historicamente consolidados em um horizonte (em *Verdade e método*, Gadamer tem prioritariamente em vista o horizonte do texto) e a consecutiva tradução de sua significância a outro. Segundo Gadamer, apenas por meio dessa versão uma nova compreensão pode surgir. Ressalte-se, entretanto, que o novo não é constituído por uma ação subjetiva do intérprete, isso porque saberes inusitados só surgem durante a "aventura" do intérprete com o texto. Não por acaso, o termo alemão usado para designar "experiência" (*Erfahrung*) significa literalmente: *o percorrer um caminho*; *o perseguir uma via.* Assim, portanto, a significação do texto não está dada *a priori*, pois ela se faz "a caminho", por meio da referida "experiência".

[144]. Esse adendo não é casual. É o trato com o texto escrito que nosso filósofo tem em vista em boa parte de *Verdade e método*. Isso se dá porque Gadamer toma o assim chamado paradigma textual como base para o processo de compreensão e interpretação. Tal conduta, que já consta nas duas primeiras partes da referida obra, se intensifica em sua terceira e última parte, a ponto de Gadamer priorizar, ali, a interpretação à compreensão. Essa preocupação gadameriana se explica nem tanto por sua formação de filólogo, porque em foco parece estar a preocupação de trazer a hermenêutica novamente para o texto, já que, com Heidegger, ela se concentrou na facticidade do ser-aí. O recurso ao paradigma textual, contudo, é algo que veremos atenuado nos trabalhos de Gadamer posteriores a 1960. Embora reconhecendo a importância do paradigma do texto na hermenêutica de sua obra seminal, nossa exposição sobre Gadamer não se orientou pela tônica que esse paradigma oferece.

[145]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 366-367.

[146]. Em caráter preliminar, podemos dizer: a *linguagem* é o meio universal no qual se pode delimitar um meio particular no qual, por exemplo, se afiguram as línguas (português, alemão, francês...); *linguisticidade* seria a experiência que se faz em meio à linguagem, visto que nela reside o caráter linguístico da experiência compreensiva, interpretativa. Mais sobre esses dois conceitos, isso a presente lição oferecerá a seu tempo.

[147]. ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. Op. cit., p. 180.

[148]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 450.

[149]. Cf. LLEDÓ, E. *Filosofía y lenguage.* Barcelona: Ariel, 1970.

[150]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 417 [Grifo do autor].

[151]. Nossa interpretação encontra respaldo na leitura de Gianni Vattimo, quando este assegura que: "A validade da hermenêutica de Gadamer implica na tese de que as coisas são realmente o que são

apenas no interior da interpretação [da compreensão]". VATTIMO, G. Gadamer and the problem of ontology. In: *Gadamer's century*: essays in honor of Hans-Georg Gadamer. Op. cit., p. 304.

[152]. Cf. GADAMER, H.-G. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos (1966). In: *O pensamento de Gadamer.* Op. cit., p. 512.

[153]. *"Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"*. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 450 [Grifo do autor].

[154]. O que não seria de espantar, posto que Gadamer sempre se sentiu: "[...] antes de tudo um fenomenólogo, para quem a meta são as coisas elas mesmas e o mundo da vida, e não o fato da ciência como acontece com o neokantismo". GADAMER, H.-G. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos (1966). In: *O pensamento de Gadamer.* Op. cit., p. 500.

[155]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 450.

[156]. FIGAL, G. Gadamer: the doing of the thing itself: Gadamer's hermeneutics ontology of language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer.* Op. cit., p. 109.

[157]. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit., p. 451.

[158]. Apud ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica*. Op. cit., p. 224.

[159]. O que, no presente contexto, teria mais a elucidar se disséssemos que *a expressão nos expressa*, *o discurso nos discursa* ou *a compreensão nos toma compreensivamente*.

[160]. GADAMER, H.-G. Max Scheler. In: *Hermenêutica em retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2012, p. 400 [Trad. Marco Antonio Casanova].

[161]. Ao terminarmos esta lição, acabamos por fechar um conjunto de três experiências nas quais, segundo Gadamer, a verdade se manifestaria de modo privilegiado. Tendo falado do jogo da arte e da historicidade própria à experiência hermenêutica, também a linguagem aqui seria uma experiência do acontecimento de verdade.

NONA LIÇÃO

Filosofia prática e hermenêutica

A lição anterior colocou-nos diante de uma situação peculiar, pois nela tivemos a linguagem como algo diverso de um instrumento ou da mera expressão discursiva de significações, e isso faz toda a diferença ao pensamento hermenêutico. Na verdade, Gadamer está bem consciente do renovo que as questões plantadas por *Verdade e método* provocaram na velha tradição hermenêutica, ainda restrita a campos de aplicação especial e ocasional (tradição que, contando a partir da Modernidade, se estende de Schleiermacher a Betti, com escala em Dilthey). A atualidade que o problema hermenêutico adquiriu, se nos for permitido avaliar, deveu-se, na mesma proporção, à ampliação de seu espectro temático e a seus delineamentos mais propriamente filosóficos e às inúmeras críticas que a obra recebeu. Considerando seriamente as objeções e as avaliações críticas dirigidas a seu trabalho, e esforçando-se por reagir a elas, Gadamer redigiu, posteriormente à obra *Verdade e método*, uma série de ensaios em réplica que serviram também de exercício de autocompreensão e de desdobramento investigativo de temas, até então, embrionários.

É nesse novo ambiente que a tematização do caráter prático da hermenêutica filosófica assume papel central no pensamento gadameriano. Ele faz mesmo que a *phronesis* (= sabedoria prática), conceito apropriado por Gadamer da ética aristotélica, chegasse a ser indicada como a *arete* (= virtude) que constituiria incomparavelmente o saber hermenêutico. Essas afirmações suscitam nossas primeiras perguntas diretoras: *Por que a* phronesis *teria ganhado tal centralidade? O que nosso autor deseja quando faz da filosofia prática tema recorrente em seus ensaios?*

Convencido da vocação prática da hermenêutica, Gadamer busca aprofundar sua compreensão desse cariz de sua hermenêutica filosófica agenciando a filosofia de Aristóteles. Ainda que Gadamer conheça bem a apropriação heideggeriana da ética aristotélica (no âmbito de seus estudos de hermenêutica da vida fática), os intérpretes da obra gadameriana asseguram que nosso hermeneuta mais se alinha a Aristóteles[162], evitando violências ao texto do pensador grego e também evitando os problemas que Heidegger teria contraído[163]. Diferentemente de seu mestre (que vai à filosofia prática julgando que ela possa servir de meio para se alcançar a autotransparência fenomenológica do ser-aí quanto à sua facticidade)[164], Gadamer, ao se ocupar do "livro *Z*" da *Ética a Nicômaco*, mostra-se empenhado em compreender como um mesmo conteúdo significativo (*e. g.*, uma mensagem) pode ser interpretado de diferentes modos em face de um horizonte. Diante disso, outras questões diretrizes são colocadas: *Qual é a relação desse interesse hermenêutico com a filosofia prática? Como Aristóteles permitiria pensar tal hermenêutica já que sua filosofia prática é uma ética (e uma política)?*

Começando por responder às perguntas em aberto a partir da mais imediata, podemos indicar que, bem como Aristóteles, Gadamer compreende que o saber prático não se resume à mera aplicação do teórico. Nosso filósofo sabe que a teoria é o que se origina de uma espécie de abstração da prática[165], nesse caso, de uma desconsideração do agir segundo o paradigma da *techne*.

Adepto da hermenêutica, Gadamer (mantendo a tópica aristotélica) evita dar primado ao conhecimento teórico que figurava entre os gregos como saber ideal (uma vez pensado pela tradição platônica à luz do modelo das matemáticas), esquivando-se, assim, do intelectualismo, do objetivismo e do utilitarismo prefigurado em tal herança. Ponderando que "[...] é inegável a prioridade da práxis"[166], nosso hermeneuta filósofo se oporá ao pensamento que posiciona teoricamente os entes como objetos e a nós mesmos como dados verificáveis, desconsiderando que a significância dos entes se mostra e se deixa ver mais primordialmente a partir do comportamento prático. Em lugar disso, Gadamer se apropria de lições da ética aristotélica que o levam a considerar o quanto a existência do homem é prática e situacional. Naturalmente, o fazer humano não é determinado pela natureza como o *bios*

praktikos dos animais, mas é marcado pela *prohairesis* (= livre escolha), sendo a ele, portanto, possível a antecipação e a decisão[167].

Resguardando a dimensão individual da vida humana, a filosofia prática aristotélica indicia que a prática do homem se consolida em modos de ocupação, de coexistência, de preocupação, de decisão e de autocuidado. Tal fazer concilia tensionalmente tanto um modo de *encontrar-se em situação* quanto um *comportamento circunstanciado* que, uma vez consolidado na repetição e como hábito, constituiria base para a virtude humana (*arete*)[168]. Para Aristóteles, assim se constituiria o *ethos* do homem[169].

Em suas ações mais imediatas, o homem age segundo um saber prático de modo a exercitar competências e habilidades que podem ser aprendidas na experiência concreta do cotidiano; a essas Aristóteles chamará *techne*. A práxis que a *techne* constitui, no entanto, apenas designa um saber perante o qual o homem *sabe como agir* e *se sente capaz de fazer.* Segundo Gadamer, esse paradigma técnico foi adotado por Sócrates e Platão para referir-se à práxis humana e, por analogia, ao comportamento ético, assim: "Evidentemente saber ético e saber técnico possuem em comum o fato de não constituírem saberes abstratos, mas, ao determinarem e dirigirem a ação, implicam um saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta"[170]. É preciso, no entanto, reconhecer que, nesse contexto específico, a analogia entre ética e técnica não é perfeita, pois tal analogia possui limitações quando em jogo está o fazer do homem com relação a seu próprio ser. A práxis ética é bem diversa do fazer técnico próprio aos ofícios artesanais (*techne*) e às demais artes produtivas (*poiesis*) da *polis*[171], isso porque o saber ético não é algo que se aprenda ou que se ensine e, por conseguinte, não é algo que se esqueça ou se conte com habilidade ou competência prévia para atuar.

A competência ética, segundo Gadamer, prevê um saber indicativo do caráter já sempre situacional do homem, e de como ele é sempre obrigado a decidir em face de uma circunstância concreta. Essa práxis, e o saber prático que a orienta, implica o ser finito de seu próprio ator. É essa a determinada práxis que faz com que o homem se torne o que é – Aristóteles chamou esse comportamento de base de *phronesis.*

Se, num primeiro momento, o fazer hábil e eficiente do homem (*techne*) e

o agir atento que lhe permite prudentemente saber que atitude é a mais correta em situação (*phronesis*) constituem seu agir, num segundo, há a demanda por adquirir *consciência* dessa ação[172].

Reconhecendo que "*práxis* não é *poiesis* e a *phronesis* não é *techne*"[173] e ressalvando que Aristóteles quando fala em *phronesis* tem em vista especificamente os contextos da práxis ético-política, Gadamer, ao fazer seu movimento à filosofia prática, deixa transparecer que tem menos interesse em uma *consciência ética* (ou política) do que numa investigação que considera o caráter prático da hermenêutica. Assim – acentuando fortemente – a filosofia prática de Gadamer não põe em causa as condições de possibilidade do comportamento moral[174], nem a criação de uma "teoria moral", pois seu fito está na hermenêutica[175].

A centralidade da ideia de *phronesis* após *Verdade e método* se deve, assim, ao fato de ela adquirir caráter paradigmático para a hermenêutica filosófica. Ao elevá-la a esse *status*, nosso autor deseja reforçar que sua hermenêutica não seria mais uma doutrina tradicional do método da interpretação, mas uma análise investigativa dos fenômenos do compreender e do interpretar. Afinal, Gadamer não pretende mais uma teoria sistemática com regramentos estáticos e métodos de ciência capazes de descrever ou guiar a interpretação[176]; desse modo: "[...] em meio à *phronesis* [...] não se trata de seguir uma regra racional"[177]. Com sua hermenêutica filosófica, Gadamer quer mostrar que o acontecimento do compreender brota das circunstâncias peculiares daquilo que se deseja interpretar e, com isso, acaba por nos franquear uma atitude investigativa quanto aos fundamentos dos referidos fenômenos. Sua hermenêutica como filosofia prática, portanto, seria, nas suas próprias palavras: "[...] uma atitude teórica frente à práxis da interpretação, da interpretação de textos; porém, também das experiências interpretadas neles e nas orientações do mundo [...]"[178].

A apropriação gadameriana da filosofia prática de Aristóteles ensina, por fim, que aquilo que se obtém do empreendimento teórico não está completo sem que se conjugue nesse saber o que procede de nosso comportamento prático. Disso decorre que, para a hermenêutica filosófica de Gadamer, a práxis do interpretar e a consciência hermenêutica do acontecimento da compreensão não podem ser dissociadas.

---

[162]. Cf. ROHDEN, L. Hermenêutica filosófica como filosofia prática. In: *Interfaces da hermenêutica.* Caxias do Sul: Educs, 2008.

[163]. Por exemplo, ao recusar muito do que a razão prática significa na *Ética a Nicômaco* e ao sobrecarregar a filosofia prática com tarefas que seriam da alçada teórica. Para saber mais sobre o teor das críticas a Heidegger, cf. FIGAL, G. *Oposicionalidade*. Op. cit.

[164]. Cf. v. HERRMANN, F.-W. *Hermeneutik und Reflexion* – Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

[165]. A respeito disso, o próprio Gadamer atesta: "A teoria, ela mesma, é uma práxis". GADAMER, H.-G. *Hermenêutica como filosofia prática.* Op. cit., p. 58.

[166]. Ibid., p. 76-77.

[167]. Ibid., p. 59.

[168]. Ibid.

[169]. E é com vistas a isso que o filósofo grego, movido por interesses intrínsecos à sua filosofia prática, dirá que essa práxis criará condições para que o homem se insira nos contextos morais e políticos da vida pública. Cf. GADAMER, H.-G. A ideia de filosofia prática. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2012 [Trad. Marco Antonio Casanova].

[170]. GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Op. cit., p. 50.

[171]. Cf. GADAMER, H.-G. *Hermenêutica como filosofia prática*. Op. cit.

[172]. Na citação que se segue, Udo Tietz reforça a distinção acima e indica o caminho tomado por Gadamer rumo à consciência prática: "Gadamer [...] explicita a diferença desse conhecimento [*phronesis*] contrastando-o com a *techne*. Sabendo que, embora relacionados, a *phronesis* e o 'espírito da técnica de fabricação' não são idênticos, [...] essa distinção, embora não seja uma separação, é uma "classificação e subordinação da *techne* e de suas capacidades ao âmbito no qual a *phronesis* é abordada". TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Op. cit., p. 107.

[173]. GADAMER, H.-G. *A ideia de filosofia prática.* Op. cit., p. 255.

[174]. Cf. SCHWEMMER, O. *Philosophie der Praxis* – Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

[175]. É com isso em vista que Gunter Figal nos chama a atenção para o fato de que bastaria substituir *consciência ética* por *consciência hermenêutica* para nos colocarmos diante do que Gadamer pretende com sua filosofia prática. Cf. FIGAL, G. *Oposicionalidade*. Op. cit.

[176]. Cf. GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Op. cit. [Prefácio à segunda edição].

[177]. Cf. GADAMER, H.-G. Razão e filosofia prática. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 280 [Trad. Marco Antonio Casanova].

[178]. Cf. GADAMER, H.-G. *Hermenêutica como filosofia prática*. Op. cit., p. 77.

Décima lição

Em campo contra Gadamer

Em nossa Nona lição mencionamos que Gadamer foi alvo de críticas; na mesma lição também indicamos que a acentuação prática que a hermenêutica filosófica ganhou, nos anos subsequentes a *Verdade e método*, em parte deveu-se à assimilação de algumas dessas críticas. Muitas foram, de fato, as objeções dardejadas contra Gadamer[179] e, apesar de todos os articulistas que o criticaram terem de algum modo contribuído para o refinamento daquela hermenêutica, o presente capítulo atém-se a uma apresentação dos termos da crítica de Jürgen Habermas. Menos que por interesse particular ou predileção por este filósofo, tal opção se justifica pelo fato de ele ter feito acusações que receberam considerável audiência na época e, se sua crítica não fosse a mais plausível, foi, pelo menos, a de maior repercussão pública. Assim, portanto, investidos do *princípio hermenêutico da caridade* (aquele que, de boa vontade, estima que a fala de um interlocutor tenha algum significado)[180] e movendo-nos por um interesse rigorosamente filosófico, trazemos nesta lição notas características da referida crítica e da reação de Gadamer.

São conhecidos os vínculos de Jürgen Habermas com a assim chamada Escola de Frankfurt[181]. Mesmo assim, no entanto, apesar de sua clara aderência ao perfil dessa corrente neomarxista, a permanência de Habermas ali, por circunstâncias institucionais particulares, tornou-se incerta por volta de 1960. Sensibilizado com isso, Gadamer, em 1961, teria chamado Habermas para lecionar na Universidade de Heidelberg, convite que foi logo aceito. Esse jovem professor esteve em Heidelberg até 1964, período coincidente com o aparecimento da segunda edição de *Verdade e método*; época produtiva na qual ele próprio publicou seu *Mudança estrutural na*

esfera pública (1962) e começou a redigir *A lógica das ciências sociais*, obra que só veio a lume em 1967.

A lógica das ciências sociais deslindava-se como resenha crítica das contribuições mais fundamentais à epistemologia das ciências humanas. Guardando atenção aos elementos matriciais do projeto do Esclarecimento tardio (ao qual Habermas aderira durante sua primeira passagem por Frankfurt), o jovem professor prossegue de modo a validar sua hipótese de que as ciências conhecem movidas pelo interesse de emancipar os juízos públicos acerca dos seus objetos de conhecimento; desse modo, a razão científica emancipada seria hábil para criticar fenômenos sociais e seus traços ideológicos.

Ora, o leitor que acompanhou nossas lições até aqui deve ter percebido uma intuição a Gadamer nesse gesto habermasiano. Afinal, o que se assiste em boa parte de *Verdade e método* é a tentativa de seu autor superar a interpretação objetivista que as ciências humanas têm de si mesmas. Não é, portanto, "miragem" a afinidade nas posições dos dois filósofos em nossa pauta. Diversos intérpretes destacados de Gadamer reconhecem tal paridade, entre eles Jean Grondin, que acrescenta que Habermas teria aprendido com o conceito gadameriano de linguagem em sua dialógica constitutiva e, a partir daí, "[...] descoberto o potencial de 'uma racionalidade comunicativa'"[182]. Robert J. Dostal, por sua vez, lembra-nos que "Habermas, no apêndice de seu *Conhecimento e interesse* (1968), endossou explicitamente a hermenêutica gadameriana como o método apropriado para o que ele chama 'ciências hermenêutico-históricas'"[183]. Acima de tudo, é significativo o fato de Habermas não dissimular seu reconhecimento à pertinência das posições filosóficas de Gadamer e sua consideração ao papel relevante que essas posições desempenham no pensamento contemporâneo ao apropriar-se do legado de Heidegger. Isso fica claro nos seguintes extratos de um discurso de saudação por ocasião da entrega do *Prêmio Hegel* a Gadamer, em 1979:

> [...] ele é um discípulo de Heidegger e passou pelo aprendizado da filologia clássica. Ninguém melhor do que ele poderia hoje lançar uma ponte sobre a crescente distância entre filosofia e ciências humanas. [...] Ora, Heidegger foi um desses pensadores radicais, que abriu ao redor de si um abismo. Eu vejo a grande realização filosófica de Gadamer no fato de ele lançar pontes sobre o abismo. [...] Eu preferia mesmo dizer que Gadamer urbaniza a província heideggeriana. [...] [Hoje] tanto mais necessitamos de alguém que aplaine os caminhos através dos quais Heidegger possa regressar do isolamento que ele

> mesmo escolheu. Terá de ser alguém que, por um lado, siga Heidegger a distância, mas que, por outro lado, o siga suficientemente longe para prosseguir de maneira produtiva os seus pensamentos. Em minha opinião, é desta espécie a produtividade de Gadamer[184].

A condução de nosso texto até aqui nos permite acentuar o quanto Habermas se inspira nas ideias de Gadamer[185]. Diferentemente, no entanto, Habermas, num segundo momento de *A lógica das ciências sociais*, pretende algo que se propõe como um método dialético-crítico para pensar as ciências humanas e, em meio à sua longa revisão, também examina exaustivamente a hermenêutica filosófica. Ao submetê-la ao referido método, o autor presume identificar ineficiências no princípio de racionalidade da referida hermenêutica.

A partir disso, um dos pontos de contestação seria o fato de a hermenêutica de *Verdade e método* atribuir peso demasiado aos preconceitos constitutivos da compreensão. De seu ângulo do problema, Habermas entende que a reabilitação dos preconceitos e a validade reclamada por Gadamer à tradição seriam sinais de conservadorismo, traço incompatível com a dinâmica própria às ciências humanas. Essa contrariedade se expressa com ênfase em "Sobre *Verdade e método*, de Gadamer" (texto de 1967, que traz mais substancialmente o teor das críticas de Habermas), da seguinte maneira:

> Gadamer vê fundidas num único ponto as tradições vivas e a investigação hermenêutica. [...] Gadamer sabe que as ciências hermenêuticas só se desenvolveram em reação a uma decrescente pretensão de validade das tradições. Se ele, mesmo assim, acentua que as tradições não teriam perdido seu poder pela consciência histórica, então ele reveste a crítica justificada à falsa autocompreensão do historicismo com a expectativa injustificada de que o historicismo não tenha consequências[186].

Na base dessas afirmativas está o fato de que:

> Gadamer transforma a intelecção da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito como tal. Mas segue da inevitabilidade da antecipação hermenêutica, *eo ipso*, que existem preconceitos legítimos? Gadamer é impulsionado pelo conservadorismo daquela primeira geração, pelo movimento ainda não voltado contra o racionalismo do século XVIII, como em Burke, na convicção de que a verdadeira autoridade não precisaria aparecer como autoritária[187]. Ela se diferenciaria da falsa autoridade pelo reconhecimento, "sim, imediatamente autoridade não tem a ver com obediência, e sim com conhecimento". Esta frase duríssima exprime uma convicção filosófica fundamental, que não coincide com a hermenêutica, mas quando

> muito com sua absolutização[188].

Essas denúncias de conservadorismo tornariam apreensíveis agravos mesmo contra a abrangência da hermenêutica gadameriana. Para esse opositor, a absolutização da autoridade da tradição, operada em *Verdade e método*, faria com que essa obra intrépida conferisse excessiva importância ao que é tradicional, de sorte que seu fazer hermenêutico só se prestaria à interpretação dos textos clássicos. Nessa crítica se insinua que até mesmo a formação filológica de Gadamer seria um problema, por conservar um trato canonizante com os textos, o que leva Habermas a ponderar que:

> Gadamer fica preso na experiência do filólogo, que se ocupa com textos clássicos – e "clássico é o que resiste firmemente à crítica histórica". O saber corporificado no texto é, na opinião dele, em princípio superior ao do intérprete. [...] Gadamer põe em perigo sua visão fundamental hermenêutica, porque por trás do modelo preferido por ele, em que as ciências humanas se ocupam com textos canonizados, se esconde o caso propriamente problemático da *exegese dogmática de escritos sagrados*[189].

Por fim, Habermas alerta para a suposta exposição ao relativismo que essa conduta poderia carrear, risco apenas evitável por meio de uma lida crítica com a racionalidade histórica, conduta essa capaz de criticar, inclusive, os componentes ideológicos arrolados em toda tradição histórica – tarefa para a qual, se essa tese estivesse correta, a hermenêutica de Gadamer seria incompetente. Assim, dizendo de modo a enfatizar: para Habermas, a capacidade de um pensamento empreender uma "crítica da ideologia" é uma configuração elevada da razão e uma suposta carência da hermenêutica gadameriana.

Para o opositor de Gadamer, a depuração crítica das ideologias atuantes em sociedades exige o enfrentamento de certas distorções na comunicação que geram pseudoconsensos. Nosso filósofo está mesmo convencido de que muitos fatores de desordem social são negligenciados no debate político, o que faz com que as consequências nocivas dessas desordens sejam recalcadas e inconscientemente incorporadas ao comportamento dos indivíduos. Por isso, Habermas considerará o modelo da psicanálise ideal para compreender a ordem social e seus riscos latentes, de sorte que o cientista social (p. ex., o sociólogo), agindo à maneira do psicanalista, passaria a diagnosticar, mediante crítica, elementos ideológicos e a esclarecer preconceitos deformantes e acordos perversos que geram a ilusão de se estar consciente de

sua condição social, impedindo ações que permitam a superação das muitas "patologias" sociais[190].

As objeções de Habermas foram acolhidas com espírito largo e sua proposta de reflexão crítico-dialética examinada por Gadamer. Este, por sua vez, ofereceu réplicas a Habermas; a partir daí, um longo diálogo se travou entre os dois pensadores[191]. É provável, no entanto, que, em nenhum outro lugar – embora Gadamer tenha escrito textos exclusivamente para tratar do tema – nosso filósofo tenha se pronunciado a respeito das críticas de Habermas com tanta concisão, elegância e lucidez quanto em uma entrevista ao jornal francês *Le Monde*, datada de 1981. Ali, o autor, consoante estabelecimentos anteriores e procedendo intransigentemente como hermeneuta, opõe, à denúncia de conservadorismo que pesa sobre ele, a seguinte avaliação:

> [...] trata-se, na verdade, de uma acusação equivocada. Habermas acredita, como eu, nas possibilidades ideais do diálogo, mas acredita também que esse ideal pode ser atingido pelo desenvolvimento da sociologia e de uma política fundada nela. [...] Procurei também mostrar a Habermas que o modelo do diálogo psicanalítico que ele gostaria de aplicar à sua sociologia não é aceitável na realidade, pois esse diálogo pressupõe que o paciente deposite sua confiança no médico. Mas não existe o sociólogo a quem uma sociedade desorientada se abandonaria e, caso existisse, não haveria sociedade para abandonar-se a ele. Mas Habermas não parece querer compreender essa diferença entre o especialista e a razão sociopolítica[192].

Noutra passagem, um argumento defensivo é encontrado: "Quanto à questão de saber se um pensamento ancorado na tradição pode possuir uma dimensão crítica, responderei claramente: a crítica se encontra em *todo* o pensamento verdadeiro; não existe pensamento sem a distância que se manifesta em toda atitude de questionamento"[193].

Por fim, no tocante à crítica de sua hermenêutica não operar uma confrontação às ideologias, nosso autor avalia:

> [...] Habermas sente falta em mim de uma intenção crítica e do *pathos* da emancipação que se encontra na ideia de razão tal como é pensada pela filosofia do Esclarecimento. Eu diria, nesse ponto, duas coisas: antes de mais nada, é verdade que a nossa cultura se apoia na concepção unilateral da Razão herdada do Esclarecimento, mas também na estética romântica que corrige essa unilateralidade. [...] Ela mostra os contornos e limites dessa outra e, a meu ver, é esse jogo de interações que abrirá caminho para um pensamento produtivo[194].

Como vimos em passos anteriores, a compreensão para Gadamer não é um produto subjetivo; compreensão é um acontecimento dependente de um horizonte que é tanto linguístico quanto histórico. Nosso hermeneuta sabe que não se pode prescindir – mesmo recorrendo a um artifício como a reflexão crítica da tradição esclarecida – da historicidade e da facticidade próprias à compreensão que é existencial. Assim, portanto, toda e qualquer experiência compreensiva precisa transigir com preconceitos, o que significa dizer que os preconceitos não apenas são inevitáveis quanto necessários. Assim, da mesma maneira que preconceitos não são apenas juízos falsos ou inverossímeis, também a tradição na qual esses preconceitos se sedimentam não deveria ser considerada afoitamente um estoque de inverdades ou de premissas ideológicas. Em sua hermenêutica, Gadamer não abre mão da atividade crítica em favor ao elogio conservador da tradição. Em vez de elogiar, ele apenas acentua que uma tradição pode congregar juízos legítimos, e nada há de ideológico nisso.

Diante da força de argumentos como esses, as críticas de Habermas não parecem se sustentar por muito mais tempo. Notícia disso é dada por Jean Grondin[195], que nos indica que Habermas acabou abandonando o discurso frankfurtiano da crítica às ideologias e daquilo que chamamos de paradigma clínico-social, pondo em seu lugar uma *teoria do agir comunicativo* que (ao contar com uma pragmática da linguagem, capaz de engendrar um *engagement* ético entre partes em disputa em nome da autenticidade de um pacto) voltaria a guardar afinidades com a hermenêutica. O próprio Habermas admite ter agido hermeneuticamente ao confrontar Gadamer, voltando à maneira de Gadamer pensar contra ele próprio ou, em suas palavras: "[...] colocando Gadamer em campo contra Gadamer"[196]. Isso nos leva a afirmar que a controvérsia em torno à crítica das ideologias, esboçada aqui, mais do que apenas um dos muitos pontos dignos de ser revisitados pelos interessados no estudo do pensamento gadameriano, é amostra do modo como a hermenêutica opera e do quanto o novo pode partir da saudável confrontação dialógica das posições preestabelecidas.

---

[179]. Para conhecer algo sobre esse debate, cf. HABERMAS, J.; HENRICH, D. & TAUBES, J. (org.).

Hermeneutik und Ideologiekritik – Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rudiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jurgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

[180]. Cf. SCHLEIERMACHER, F.D.E. Hermeneutik (1819). In: *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Op. cit.

[181]. Chama-se Escola de Frankfurt o movimento que congregou, em torno de uma "teoria crítica", nomes como Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Max Horkheimer, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz L. Neumann e Friedrich Pollock. De orientação marxista (a ponto de ser considerada a principal vertente marxista no Ocidente), muito da produção intelectual dessa escola filosófica girou em torno da *Revista de Pesquisa Social* (*Zeitschrift für Sozialforschung*) entre os anos de 1932-1941. Somente no ano de 1956 Jürgen Habermas chegou a Frankfurt para tornar-se assistente de Adorno. Nesse período, poucos dessa primeira geração permaneciam ali.

[182]. GRONDIN, J. *Hermenêutica.* Op. cit., p. 86.

[183]. DOSTAL, R.J. Gadamer: The man and his work. In: *The Cambridge Companion to Gadamer.* Op. cit., p. 27.

[184]. HABERMAS, J. Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana. In: *Dialética e hermenêutica* – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 74-75 [Trad. Álvaro Valls].

[185]. Cf. GRONDIN, J. *Hermenêutica.* Op. cit.

[186]. HABERMAS, J. Sobre *Verdade e método*, de Gadamer. In: *Dialética e hermenêutica.* Op. cit., p. 15.

[187]. Para saber mais sobre essa crítica, cf. HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais.* Petrópolis: Vozes, 2011 [Trad. Marco Antonio Casanova], esp. p. 259.

[188]. HABERMAS, J. Sobre *Verdade e método*, de Gadamer. In: *Dialética e hermenêutica.* Op. cit., p. 16.

[189]. HABERMAS, J. Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica. In: *Dialética e hermenêutica.* Op. cit., p. 93-94.

[190]. Cf. HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais.* Op. cit.

[191]. Uma exposição bastante elucidativa das respostas de Gadamer a Habermas pode ser encontrada em: NICHOLSON, G. Answers to critical theory. In: *Gadamer and hermeneutics.* Op. cit., p. 151-162.

[192]. GADAMER, H.-G. Entrevista a Philippe Forget e a Jacques Le Rider. In: *Filosofias* – Entrevistas do *"Le Monde".* Op. cit., p. 215.

[193]. Ibid., p. 216.

[194]. Ibid.

[195]. Cf. GRONDIN, J. *Hermenêutica.* Op. cit.

[196]. HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais.* Op. cit., p. 261.

Conclusão

O curso de nossas *10 lições sobre Gadamer* chega ao lugar de seu balanço conclusivo: Na Primeira lição, que trouxe uma breve biografia intelectual de nosso filósofo, identificamos a aderência plena dele à vida acadêmica. Nessa biografia também se viu que Gadamer, embora tenha convivido com importantes atores da cena filosófica do século XX, não ficou à sombra daqueles notáveis. A Segunda lição indicou que Gadamer se afasta da hermenêutica ainda caudatária do paradigma metódico, para investigar o acontecimento da compreensão em sua correspondência fundamental com a linguagem. Apenas com isso teríamos hermenêutica *filosófica* no sentido estrito do termo. Em nossa Terceira lição, o caráter de acontecimento da compreensão foi evidenciado. Mostrou-se, assim, que a verdade do compreender nasce da correspondência com aquilo que se deseja compreender; do espaço de jogo ali aberto se deixam ver os sentidos e as significações do a-ser-interpretado. Nesse ponto também coube ressaltar que Gadamer nunca foi um antípoda do método, reconhecendo seu papel junto a certas ciências, mas recusando, por outro lado, a pretensa hegemonia que se arvorou para o modelo do método ao longo da história da filosofia. A Quarta lição descreveu como Gadamer recorre ao fenômeno da arte para ilustrar um modo de saber que não se submete ao metódico. De seu movimento de exposição pudemos depreender que, ao tratar da experiência do jogo na arte, o filósofo também deseja tornar compreensível, por analogia, como esse jogo permite entrever o modo constitutivo da compreensão em seu acontecimento. Assim, conclui-se que a dinâmica do jogo, da mesma maneira que suprime a distância entre o jogado e o jogador, elimina a distância entre o objeto da compreensão e o compreender. Parte do propósito da Quinta lição foi reforçar que o acontecimento da compreensão e do interpretar *não são* operações subjetivas. Interpretar um texto, para Gadamer, por exemplo, *não seria* a

extração de um significado real que estaria contido nele; não seria isso porque, no processo de interpretar, nossa historicidade é atuante e, nela, contam preconceitos válidos consolidados em tradições que, por terem sua autoridade de algum modo reconhecida, exercem influência sobre nosso horizonte de intérpretes. No mesmo tópico, identificamos o quanto, para Gadamer, resultaria impossível o compreender e o interpretar na ausência das referidas determinações prévias. O tema da Sexta lição foi a assim chamada "história das repercussões das compreensões". Ali se ressalta o quanto a história é um conceito fundamental da hermenêutica filosófica gadameriana. Nossa Sétima lição apresentou novos conceitos fundamentais da hermenêutica. Assim, com a introdução das noções de "círculo hermenêutico", de "fusão de horizontes" e de "diálogo", ressaltou-se, respectivamente: a compreensão como uma experiência em aberto, mas que já sempre se antecipa a uma significação mais abrangente do a-se-compreender (também se evidenciou a contínua necessidade de rever seus projetos de sentido e refinar significativamente suas interpretações); a interpretação como experiência fusional dos conteúdos prévios do horizonte do intérprete com o horizonte do interpretado; e a dinâmica dialógica que, no jogo de pergunta e resposta, inaugura o solo no qual interlocutores podem se compreender mutuamente. Dedicamos a Oitava lição à exposição sobre a linguagem. Nesse assunto, vemos Gadamer expressar o caráter ontológico originário da linguagem, para isso apresentando a seguinte máxima: *"O ser que pode ser compreendido é linguagem"* e também insistindo quanto a não ser possível compreensão na ausência de linguagem. No âmbito de nossa Nona lição, abordamos os primeiros desdobramentos da filosofia de Gadamer após o marco conceitual firmado por *Verdade e método*. Ali mostramos como Gadamer tenta aprofundar a vocação prática de sua hermenêutica filosófica, servindo-se da filosofia prática de Aristóteles. A apropriação gadameriana do que a princípio parece apenas uma discussão sobre a ética aristotélica, isso, no fundo, deseja grifar o caráter finito e sempre situacional da compreensão e o quanto uma hermenêutica depende dos contextos do comportamento prático. As críticas voltadas à hermenêutica foram matéria de nossa Décima lição. Nessa se viu que Jürgen Habermas acusou Gadamer de conservadorismo por acentuar a validade dos preconceitos da compreensão e advogar em favor da autoridade da tradição. Em oposição a isso, Gadamer procede de modo a reforçar que preconceitos são determinações de nosso

horizonte hermenêutico, por isso não podermos alijá-los.

Concluído o nosso livro, logo nos vemos confrontados com as lacunas que o trabalho possui, de sorte que os que pesquisam a hermenêutica de Gadamer com uma *performance* superior à introdutória poderiam, por exemplo, reclamar: a) um melhor desenvolvimento da temática da hermenêutica enquanto filosofia prática; b) uma apresentação das singulares interpretações que Gadamer faz dos pré-socráticos, de Platão e de Aristóteles; c) uma notícia do alto conceito que Gadamer tinha de Hegel, e de como se esforçou por compreender e difundir sua difícil obra e, mesmo, d) uma maior atenção aos frutíferos diálogos que Gadamer travou com outros interessados na interface da hermenêutica com Betti, Ricoeur e Vattimo. Admitimos essas ausências, mas reconhecemos também que teríamos um trabalho bastante diferente se tivéssemos de atender a essas lacunas. Assim, se arrolamos essas possibilidades foi apenas para darmos uma ideia da ordem de grandeza do que é possível *com e a partir* da hermenêutica gadameriana. Que os temas supramencionados sirvam, portanto, de indicação aos que, introduzidos por essas aulas fictícias ao horizonte filosófico de Gadamer, se interessarem em pesquisar sobre esse pensamento.

Referências

APEL, K.-O. *Understanding and explanation* – A transcendental-pragmatic perspective. Cambridge: MIT Press, 1984 [Trad. Georgia Warnke].

BARTH, K. *Carta aos Romanos.* São Paulo: Fonte, 2005 [Trad. Lindolfo K. Anders].

BLEICHER, J. *The hermeneutic imagination* – Outline of a positive critique of scientism and sociology. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

______. *Contemporary hermeneutics* – Hermeneutics as method, philosophy and critique. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

BUBNER, R. *La filosofía alemana contemporánea*. Madri: Cátedra, 1991 [Trad. Francisco Rodriguez Martín].

CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica.* São Paulo: EPU/Edusp, 1973 [Trad. Carlos Lopes de Matos].

DAVEY, R.N. *On the question of play by H.-G. Gadamer*. Rio de Janeiro: ICFS/UFRJ, 2009 [Protocolos de conferência, 21/10/2009].

DENIAU, G. *Gadamer.* Paris: Ellipses, 2004.

DILTHEY, W. Weltanschauungslehre – Abhan-dlungen zur Philosophie der Philosophie. *Gesammelte Schriften*. Vol. VIII. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1961.

DOSTAL, R.J. (org.). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 13-35.

FIGAL, G. *Oposicionalidade* – O elemento hermenêutico e a filosofia.

Petrópolis: Vozes, 2007 [Trad. Marco Antonio Casanova].

______. Gadamer: the doing of the thing itself: Gadamer's hermeneutics ontology of language. In: DOSTAL, R.J. (org.). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 102-125.

______. *El ser que puede ser compreendido es lenguaje*. Madri: Síntesis, 2001.

GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva.* Petrópolis: Vozes, 2012 [Trad. Marco Antonio Casanova].

______. Retrospectiva dialógica das obras completas e de sua história dos efeitos (1966). In: GRONDIN, J. (org.). *O pensamento de Gadamer.* São Paulo: Paulus, 2012.

______. *Verdade e método II* – Complementos e índice. 6. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2011 [Trad. Enio Paulo Giachini].

______. Entrevista a Hans-Ulrich Obrist. *Entrevistas*. Vol. 3. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Cobogó/Instituto Cultural Inhotim, 2010, p. 11-19 [Trad. Beatriz Horta et al.].

______. *O caráter oculto da saúde.* Petrópolis: Vozes, 2006 [Trad. Antônio Luz Costa].

______. *Quem sou eu, quem és tu?* – Comentário ao ciclo de poemas "Hausto-cristal", de Paul Celan. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005 [Trad. Raquel Abi--Sâmara].

______. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 1998 [Trad. Paulo César Duque Estrada].

______. *Gesammelte Werke* – Ästhetik und Poetik II. Vol. 9. Tubingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck[, 1993.

______. Gadamer on Gadamer. In: SILVER-MANN, H.J. (org.). *Gadamer and hermeneutics* – Continental philosophy, 4. Nova York/Londres:

Routledge, 1991, p. 13-19.

______. *A razão na época da ciência.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983 [Trad. Ângela Dias].

______. *Kleine Schriften IV* – Variationen. Tübin-gen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1977.

______. *Kleine Schriften I* – Philosophie Hermeneutik. Tubingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1976.

______. *Wahrheit und Methode* – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tubingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1975.

GREISCH, J. *Herméneutique et grammatologie*. Paris: CNRS, 1977.

GRONDIN, J. *A la escucha del sentido* – Conversaciones con Marc-Antoine Vellée. Barcelona: Herder, 2014.

______. *O pensamento de Gadamer.* São Paulo: Paulus, 2012 [Trad. Enio Paulo Giachini].

______. *Hermenêutica.* São Paulo: Parábola, 2012 [Trad. Marcos Marcionilo].

______. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003 [Trad. Constantino Ruiz-Garrido].

______. *Hans-Georg Gadamer* – Una biografía. Barcelona: Herder, 2000 [Trad. Angela Ackermann Pilári et al.].

______. *Emmanuel Kant*: avant/après. Paris: Criterion, 1991.

HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais.* Petrópolis: Vozes, 2011 [Trad. Marco Antonio Casanova].

______. *Dialética e hermenêutica* – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987 [Trad. Álvaro Valls].

HABERMAS, J.; HENRICH, D. & TAUBES, J. (org.). *Hermeneutik und*

Ideologiekritik – Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rudiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jurgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HAHN, L.W. *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago/Illinois: LaSalle/Open Court, 1997.

HEIDEGGER, M. *Interprétations phénoménologiques d'Aristóteles.* Paris, 1976 [Trad. J.-F. Courtine].

HEIDEGGER, M. & BULTMANN, R. *Correspondencia*: 1925-1975. Barcelona: Herder, 2011 [Trad. Raúl Gabás].

HONNETH, A. & OFFE, C. et al. (org.). *Philosophical interventions in the unfinished project of enlightment*. Cambridge: MIT Press, 1992 [Trad. William Rehg].

HUIZINGA, J. *Homo ludens* – O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1999 [Trad. João Paulo Monteiro].

JUNG, M. *Hermeneutik zur Einfürung*. Hamburgo: Junius, 2001.

KAHLMEYER-MERTENS, R.S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2015.

______. Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental? In: FERRER, D. & UTTEICH, L. (org.). *A filosofia transcendental e sua crítica* – Idealismo, fenomenologia, hermenêutica. Coimbra: Im-prensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 235-257.

______. Wilhelm Dilthey nos limites da hermenêutica clássica e filosófica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 1-2, n. 68, p. 189-204. Braga: RPF.

KANT, I. *Textos seletos* – Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 2013 [Trad. Raimundo Vier].

LAWN, C. *Compreender Gadamer.* Petrópolis: Vozes, 2007 [Trad. Hélio Magri Filho].

LESSING, H.-U. *Seminar WM II*: Gadamer, "Wahrheit und Methode".

Bochum: Ruhr-Universität Bochum, 2015-2016 [Protocolos de aula, 03-22/11/2015].

LLEDÓ, E. *Filosofía y lenguage.* Barcelona: Ariel, 1970.

MAKKREEL, R.A. *Dilthey*: philosopher of the human studies. Princeton: Princeton University Press, 1975.

MARX, W. Hermeneutics and the history of being. In: ILHDE, D. & SILVERMANN, H.J. (org.). *Hermeneutics & desconstruction*. Nova York: Suny, 1985, p. 68-81.

NICHOLSON, G. Answers to critical theory. In: SILVERMANN, J. (org.). *Gadamer and hermeneutics* – Continental philosophy, 4. Nova York/Londres: Routledge, 1991, p. 151-162.

OLIVA, C. Arte y verdad – Sobre el capítulo 1 de *Verdad y método*. In: RIVERO, M.A. (org.). *Entresurcos de* Verdad y método. México: Faculdad de Filosofia y Letras/Unam, 2006, p. 39-44.

POLESI, R. *O papel da* phronesis *aristotélica na elaboração do problema hermenêutico em* Verdade e método. Rio de Janeiro: Blucher, 2008.

PORTA, M.A.G. *Estudos neokantianos.* São Paulo: Loyola, 2011.

RIVERO, M.A. (org.). *Entresurcos de* Verdad y método. México: Faculdad de Filosofia y Letras/Unam, 2006.

RODI, F. Hermeneutics and the meaning of life – A critique of Gadamer's interpretation of Dilthey. In: ILHDE, D. & SILVERMANN, H.J. (org.). *Hermeneutics & desconstruction*. Nova York: Suny, 1985, p. 82-90.

ROHDEN, L. *Interfaces da hermenêutica.* Caxias do Sul: Educs, 2008.

______. *Hermenêutica filosófica* – Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. Hermeneutik (1819). In: ARNDT, A. (org.). *Friedrich Schleiermacher Schriften*. Berlim: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

SCHMIDT, L.K. *Hermenêutica.* Petrópolis: Vozes, 2012 [Trad. Fabio Ribeiro].

______. Hans-Georg Gadamer: a biographical sketch. In: MALPAS, J. & ARNSWALD, U. et al. (org.). *Gadamer's century*: essays in honor of Hans-Georg Gadamer. Cambridge: Mas.: MIT Press, 2002, p. 1-14.

SCHWEMMER, O. *Philosophie der Praxis* – Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

SILVA, M.L.P.F. *O preconceito em H.-G. Gadamer*: sentido de uma reabilitação. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

STEIN, E. *Aproximações sobre hermenêutica.* Porto Alegre: PUCRS, 2004.

______. Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia. *Dialética e hermenêutica* – Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 86-134 [Trad. Álvaro Valls].

TIETZ, U. *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 2005.

VATTIMO, G. Gadamer and the problem of ontology. In: MALPAS, J. & ARNSWALD, U. et al. (org.). *Gadamer's century*: essays in honor of Hans-Georg Gadamer. Cambridge, Mas.: MIT Press, 2002, p. 299-306.

VATTIMO, G. & ZABALA, S. Una vida dedicada a la hermenéutica. In: OÑATE Y ZUBÍA, T. et al. (org.). *Hans-Georg Gadamer*: ontología estética y hermenéutica. Madri: Dykinson, 2005.

VENTÓS, X.R. Arte. In: ORTIZ-OSÉS, A. & LANCEROS, P. (org.). *Diccionario de Hermenéutica* – Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.

VON HERRMANN, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*: Ein Kommentar zu *Sein und Zeit*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

______. *Hermeneutik und Reflexion* – Der Begriff der Phänomenologie bei

Heidegger und Husserl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

WAELHENS, A.D. Sobre uma hermenêutica da hermenêutica. In: STEIN, E. & STRECK, L. (org.). *Hermenêutica e epistemologia* – 50 anos de *Verdade e método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015, p. 176-191.

WARNKE, G. *Gadamer*: hermeneutics, tradition and reason. Stanford: Stanford University Press, 1987.

WIELAND, W. *La razón y su práxis* – Cuatro ensayos filosóficos. Buenos Aires: Biblos, 1996 [Trad. Alejandro Vigo].

COLEÇÃO 10 LIÇÕES
Coordenador: *Flamarion Tavares Leite*

– 10 lições sobre Kant
Flamarion Tavares Leite
– 10 lições sobre Marx
Fernando Magalhães
– 10 lições sobre Maquiavel
Vinícius Soares de Campos Barros
– 10 lições sobre Bodin
Alberto Ribeiro G. de Barros
– 10 lições sobre Hegel
Deyve Redyson
– 10 lições sobre Schopenhauer
Fernando J.S. Monteiro
– 10 lições sobre Santo Agostinho
Marcos Roberto Nunes Costa
– 10 lições sobre Foucault
André Constantino Yazbek
– 10 lições sobre Rousseau
Rômulo de Araújo Lima
– 10 lições sobre Hannah Arendt
Luciano Oliveira
– 10 lições sobre Hume
Marconi Pequeno
– 10 lições sobre Carl Schmitt
Agassiz Almeida Filho
– 10 lições sobre Hobbes
Fernando Magalhães
– 10 lições sobre Heidegger
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
– 10 lições sobre Walter Benjamin
Renato Franco
– 10 lições sobre Adorno
Antonio Zuin, Bruno Pucci e Luiz Nabuco Lastoria
– 10 lições sobre Leibniz
André Chagas
– 10 lições sobre Max Weber
Luciano Albino
– 10 lições sobre Bobbio
Giuseppe Tosi
– 10 lições sobre Luhmann

Artur Stamford da Silva
– 10 lições sobre Fichte
Danilo Vaz-Curado R.M. Costa
– 10 lições sobre Gadamer
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens
– 10 lições sobre Horkheimer
Ari Fernando Maia, Divino José da Silva e Sinésio Ferraz Nueno

Textos de capa

Contracapa

Temário:

- Quem é Gadamer?
- Hermenêutica como a “coisa de Gadamer”
- Método, compreensão e acontecimento
- Jogo da arte, jogo da compreensão
- Preconceitos – autoridade – tradição
- A história das repercussões e sua consciência
- Circularidade, fusionalidade e dialogicidade
- Hermenêutica e ontologia da linguagem
- Filosofia prática e hermenêutica
- Em campo contra Gadamer

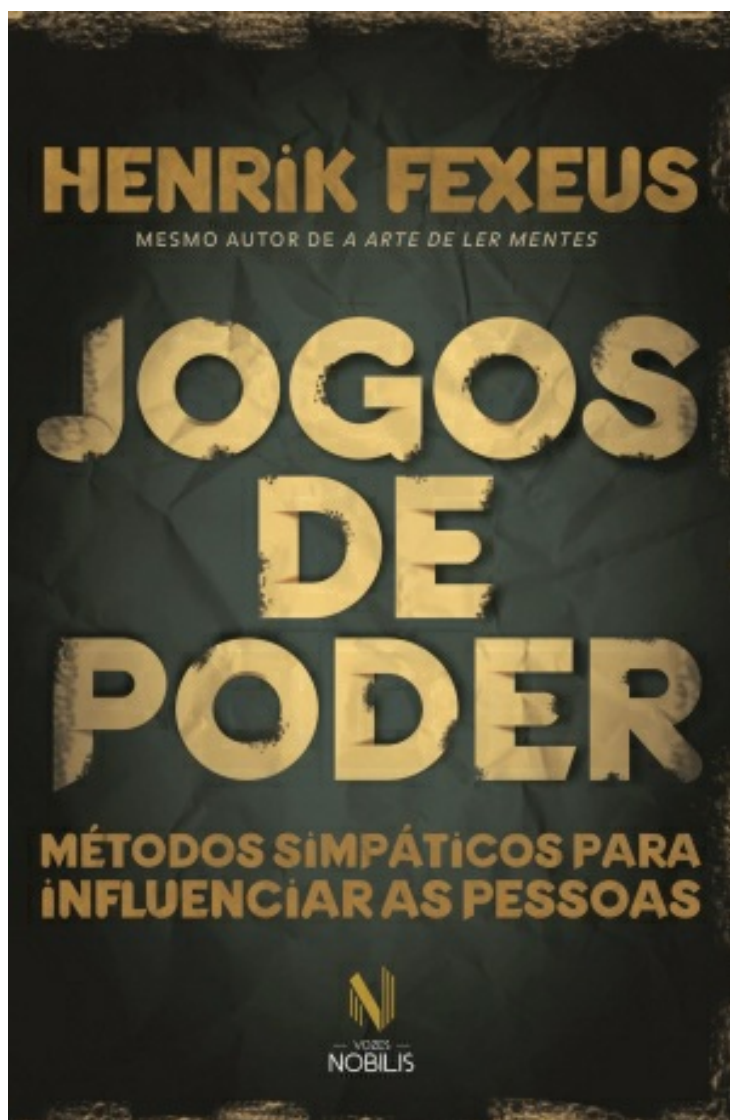
Orelhas

O nome de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) está intimamente ligado a uma vertente de pensamento chamada hermenêutica. Interessado nos fundamentos das ciências humanas, o filósofo investigou os modos de compreender e interpretar dessas ciências; no entanto, ao aprofundar suas pesquisas hermenêuticas, a filosofia de Gadamer se viu implicada às dimensões linguística e histórica que o compreender possui fundamentalmente. O resultado disso foi uma transformação essencial no

caráter daquilo que antes era apenas uma *arte-do-compreender* e que, a partir daí, se afigurou como uma hermenêutica propriamente filosófica. Certamente por isso, *Verdade e método* (livro que traz mais substancialmente os saldos das investigações gadamerianas) é considerado a obra filosófica mais importante da segunda metade do século XX. Tal tratado, ao trazer contribuições à apropriação do fenômeno da compreensão, no tocante a seu acontecimento, provoca tanto o interesse quanto a controvérsia de proeminentes pensadores do século passado, entre eles: Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel, Jacques Derrida e Gianni Vattimo.

Em *10 lições sobre Gadamer* o Prof. Kahlmeyer-Mertens, mais do que acesso facilitado às ideias de um pensador, busca conduzir o leitor ao horizonte interpretativo a partir do qual os temas da hermenêutica filosófica ganham voz. Ao publicar este título, a *Coleção 10 Lições* da Editora Vozes entrega ao público a primeira obra de introdução inteiramente dedicada a Gadamer escrita originalmente em português.

O autor

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens é doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj; professor-adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, na qual leciona e orienta dissertações e teses para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia (mestrado e doutorado). Membro-associado da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos – Sieh, membro-efetivo da Sociedade Brasileira de Fenomenologia – SBF, dedica-se aos estudos de Heidegger desde o ano de 1995, assinando capítulos em coletâneas, além de inúmeros artigos publicados em revistas periódicas nacionais e internacionais. Entre seus principais livros estão: *Linguagem e método* (FGV, 2007); *Heidegger & a educação* (Autêntica, 2008) e *10 lições sobre Heidegger* (Vozes, 2015).

Jogos de poder

Fexeus, Henrik
9788532653574
280 páginas

Compre agora e leia

Este livro inclinará a balança ao seu favor. Não importa se você for

vendedor, advogado, garçom, professor, cuidador, gerente estratégico, estudante ou encantador de cães, a meta é ajudá-lo a dominar a arte de conseguir o que quer, e não o que os outros querem. Deixe-os envolvidos em aulas e pesquisas. Atividades assim podem ser interessantes e divertidas, mas não são realmente necessárias. Mais fácil é parar de ser um seguidor e tornar-se um líder.

A arte de ler mentes

Fexeus, Henrik
9788532647023
288 páginas

[Compre agora e leia](#)

Leitura da mente não é um mito, e nem é mais misterioso do que entender o que alguém está dizendo ao falar conosco. E este livro

tem tudo o que você precisa saber para se tornar um especialista em leitura da mente. Usando habilidades como comunicação não-verbal, linguagem corporal e influência psicológica, podemos descobrir o que a outra pessoa pensa e sente e, assim, controlar seus pensamentos e crenças da maneira que quisermos. O autor introduz uma nova forma de fazer leitura da mente que você poderá colocar em prática em todos os aspectos da sua vida diária, como entrevistas de emprego, em um primeiro encontro, para fazer propostas ao seu chefe, e em todas as situações sociais em que você desejar influenciar outras pessoas.

A linguagem corporal dos lideres

Kinsey Goman, Carol
9788532648686
304 páginas

Compre agora e leia

A linguagem corporal é a administração do tempo, do espaço, da

aparência, da postura, do gesto, da prosódia vocal, do toque, do cheiro, da expressão facial e do contato visual. A mais recente pesquisa na neurociência e psicologia provou que a linguagem corporal é crucial para a eficácia da liderança - e este livro vai mostrar a você, exatamente, como ela impacta a capacidade dos líderes em negociar, administrar a mudança, estabelecer a confiança, projetar o carisma e promover a colaboração.

O ente e a essência

de Aquino, Tomás
9788532645746
56 páginas

Compre agora e leia

Marco entre as várias obras do autor, o livro adota posições que decidem, em grande parte, o destino do pensamento ao qual dá

forma: o ente, o ser, a substância em suas divisões e em sua individuação, o acidente e as relações de tudo isto com as intenções lógicas. Uma obra de juventude, decisiva na medida em que torna transparente as diretrizes gerais da metafísica.

Este comentário ao Credo vem complementar um livro anterior do autor: "As 10 heresias do catolicismo atual". Enquanto naquela obra o autor apresentava dez equívocos ou desfigurações graves de traços decisivos da identidade cristã, no presente texto faz o caminho inverso: apresenta o conteúdo dos artigos do Credo e suas diversas implicações e sentidos.